

Temeljni problem katoličke mistike.

O. Leonard Bajić O. F. M.

Pripovijedaju, da se nedavno tri svećenika sastadoše na dogovor. Bit će da su govorili o duhovnim stvarima svoje službe. Među njima pala je i riječ »mistika«. Naišao slučajno i četvrti svećenik. Regbi, da je morao prije nešto čuti ili čitati neprijatna o katoličkoj mistici, pa kao deus ex machina upade u riječ svećenicima na dogovoru: ostavite vi mistiku i ne nabijajte njome čije glave. Ona je čudesan privilegium svetaca na oltarima. Ima za vas prešnijih duhovnih posala...

Zapamtio sam pripovijedanje ove nesvijesne upadice. Ona bi nažalost mogla brojiti svojih pristaša, koji katoličku mistiku i njezin uzvišen predmet smatraju nekakovim suvišnim duhovnim luksusom.

Mistika barem katoličkim svećenicima ne bi imala biti stvar dangube, duhovnog luksusa ili spekulativne kurioznosti. Ona je samostalni ogranak općega stabla katoličkog bogoslovlja. Ako je katoličko bogoslovlje najuzvišenija i najplodnija grana čovječjega znanja, onda je nadnaravna mistika najljepši i najslađi njezin plod. Mistika je procvjetana i oplođena dogmatika, kako je i asketika ostvarena moralka. Mistika je dakle grana integralnoga katoličkog bogoslovlja. Ima zato pravo crkvenoga građanstva barem u onoj mjeri, u kojoj ga imaju druge srodne bogoslovne grane. Svećeničko je bogoslovsko znanje nepotpuno, osjetljivo manjkavo, ako nije popunjeno barem običnim studijem katoličke mistike.

Ali život je, koji imperativno kod svećenika traži barem temeljno poznavanje općih načela asketike i mistike. Općenitije mišljenje bogoslovaca drži, da se potpuno duhovno savršenstvo postizava redovito u njegovoj mističnoj pe-

riodi. Dakle mistika je najprije važan posao našega osobnoga nadnaravnog savršenstva. Ali i drugo mišljenje, koje cijeni da kršćanskom savršenstvu nijesu potrebne mistične milosti, ne oslobađa katoličkog svećenika od sumarnog znanja mistične nauke. Štaviše: nalaže mu ga staleška dužnost doctoris in confessionali et pastoris in cura animarum. »Na hiljadu osoba, veli P. Godinez S. J.,[1] koje Bog poziva na duhovno savršenstvo, jedva ih se deset odazivlje, a od stotinu, koje Bog poziva na mističnu kontemplaciju, devedeset ih se devet oglušuje ... s razloga, što nema duhovnih vođa«, to jest svećenika, koji poznaju barem teoriju mističnog bogoslovlja. Na drugom sam mjestu[2] iznio odnos, koji vlada među duhovnim, posebno mističnim životom i uspjehom Katoličkih akcijâ.

Dakle katolička mistika spada na rod katoličkog bogoslovlja. Istražimo sada njezino posebno lice, po kojem će je raspoznati od ostalih bogoslovskih disciplina.

1. Šta je zapravo katolička mistika?

Još su stari Grci pod riječju mistika (μυστικος) razumijevali nešto vjerskoga, duhovnoga, tajanstvenoga, što se odnosi na krepostan život.[3] Dandanas uzimamo mistično u najširem, zapravo laičkom smislu, kad kažemo: mistična noć. U užem smislu govorimo o mističnosti katoličke liturgije, općega duhovnoga života i slično. Ali katolički bogoslovi mistikom označuju posebnu granu bogoslovskoga znanja, koja se bavi posebnim pojavama nadnaravnoga kršćanskoga života. Katolička mistika u savremenom bogoslovskom značenju istražuje i proučava sve one unutrašnje, nadnaravne i tajanstvene oblike, koji nam se očituju pod imenom mistične kontemplacije. Mistična je kontemplacija središte i najizrazitija manifestacija raznobujnoga i božanstvenoga mističnoga života. Oko nje se okreće sva mistika.

---

[1] Praxis theol. mysticae, Paris 1919. str. 219.

[2] »Katolički List«, Zagreb 1927. br. 4.—7.

[3] Cnf. raspravu: »Mystique« u »Revue d'Ascetique et de Mystique«, 1926. janvier (Toulose).

I ako dakle od same naravi stvari vlada osjetljiva razlika i nesuglasje pri riješavanju tako važnih pitanja mistike, ipak u glavnome možemo na koncu razlučiti i vidno raspoznati dva poglavita pravca, dvije najizrazitije škole pri riješavanju savremenih mističnih problema. Na temeljna pitanja: što je bitnost mistike, koja su principia elicitiva kontemplacije te njezin objectum principale — dvije najizrazitije škole daju nam ne samo različite već suprotne odgovore.

Naglasiti je, da su se i skolastici srednjega vijeka, osobito pisci duhovnog savršenstva u 16. i 17. vijeku svestrano bavili katoličkom mistikom. Doba sv. Petra Alkantare, sv. Terezije Isusove, sv. Ivana od Križa zlatni je vijek katoličke mistike. Štaviše: nekoji savremeni bogoslovi misle, da mistična grana bogoslovske znanosti dalje od njezina kneza — sv. Ivana od Križa nema u čem da napreduje.[4] Ovu će tvrdnju mnogi držati pretjeranom. Ali činjenica je, da svi zastupnici obiju savremenih teorija crpe svoj glavni dokazni materijal na mišljenjima i auktoritetu na pr. sv. Tome, sv. Bonaventure, a najvećma na klasičnim djelima mistike sv. Ivana od Križa i sv. Terezije Isusove.[5] Nego spomenuti klasici mistične znanosti nijesu sebi postavljali izrazitim načinom spomenuta pitanja, kako ih dandanas uistinu zagleda moderni istančani bogoslovski genij. Zato opažamo kod savremenih učitelja mistike, da svoja mišljenja, nek su međusobno skroz različita, stavljaju pod okrilje kojega spomenutog pače istoga naučitelja Crkve.[6] Ali možemo gojiti opravdanu nadu, da će silni najnoviji procvat mistike unijeti puno svijetla u gore istaknuta načelna pitanja katoličke mistike.

Među svima dva temeljna pitanja naročito zanimaju dvije moderne škole mistike. Pitanja su ova: koja je causa effi-

---

[4] Barem glede spekulativne mistike drži to i P. Poulain u Predgovoru I. izdanja svojih »Des Grâces d'Oraison«, p. CXIX u X. izd.

[5] Prošle godine (1926.) 24 : VIII. apostolskim pismom »Die vicesima septima«... Pijo XI. proglasio je sv. Ivana od Križa Naučiteljem Crkve. Nastoji se, da bi se i u njegovu učiteljicu — Sv. Tereziju proglasilo Naučiteljem Crkve, ali se bojati neuspjeha radi čega drugoga, a ne da nema temelja u njizinim književnim djelima.

[6] Cnf. na pr. djela P. Reg. Garrigou-Langrange O. P. i Mgr. Farges-a.

ciens mistične kontemplacije i koji joj je objectum principale. Dvije su škole: deskriptivna i spekulativna, eksperimentalna i bogoslovska. Prva se osniva na svojoj teoriji iskustvene sensacije, a druga na vlastitoj teoriji milosti darova Duha Svetoga. Prva se orijentira prama molinizmu, druga prama tomizmu. Zato se oko prve kupe većina bogoslova Družbe Isusove, kojima je savremeni vođa P. A. Poulain D. I.,[7] a glasilo tromjesečnik »Revue d'Ascetique et de Mystique«.[8] Mislim, da je najženijalniji živući branioc ove deskrikriptivno-eksperimentalne škole Msgr. A. Farges.[9] Uz drugu, spekulutativno - bogoslovsku teoriju pristaju gotovo svi bogoslovi Reda sv. Dominika, franjevački bogoslovi, ali su je najvećma u novije doba popularizirali kanonik A. Saudreau,[10] eudist, E. Lamballe[11] i časopis »L'Ami du Clerge«.[12] Danas su na čelu ove škole P. Garrigon-Lagrange,[13] P. Arintero,[14] Ad. Tauquerey[15] i mjesečnik »La vie spirituelle ascetique et mystique«.[16]

[7] Umr'o je 19 : VII. 1919. Prvo izdanje njegovoga znamenitog djela »Des Graces d'Oraison« izašlo je god. 1901., a 1922. u 10. izdanju sa predgovorom i uvodom od J. V. Bainvel. Str. CXX—681. P. Poulain najveći je popularizator kat. mistike u XX. vijeku.

[8] Pod uredništvom J. de Guibert D. I. profesora na Gregorianumu izlazi od god. 1920. Toulose, 9. rue Montplaisir.

[9] Cnf. njegovo djelo: »Les Phenoménes Mystiques distigués de leurs contrefaçon humaines et diaboliques«, 2. izd. 2 svezka. Lethielleux-Paris 1924. God. 1925. izašao je i njegov »Traité de Théologie Ascetique«.

[10] Među njegovim ostalim djelima o mistici spominjem »L'État Mystique«, koje je izašlo 1903. kao ustuk P. Paulainu-u. II. izd. 1921. Amat-Paris, str. 380.

[11] Umr'o je 3. III. 1914. O njemu svjedoči A. Saudreau (l. c. p. 12.), da njegova knjiga »La Contemplation« (II. izd. Tequi-Paris 1913.) plod je osobnih mističnih doživljaja.

[12] Ovaj časopis poznat je i kod nas.

[13] »Perfection chrétienne et Contemplation«, Saint-Maximin 1923. 2 svez.

[14] Španjolac. »Guestiones misticas«, Salamanca 1920.

[15] »Précis de Theologie ascetique et mystique«. Desclée, 5. izd. 1925. str. 48 + 1000 + 32*.

[16] Mjesečnik u 100 str. izdaje Saint-Maximin (Var). Između franjevačkih bogoslova spominjem P. L. de Besse (+ 1910.): La science de la priére. Paris, S. François; P. Longpré: La theologie mystique de S. Bonaventure. Guaracchi II. izd. 1927.

2. Deskriptivno-eksperimentalna teorija o mističnim pojavama.

Mislim, da će svatko priznati P. Pouloin-u, da je on moderni pokretač ove teorije; isto tako i Msgr. Farges-u, da ju je on najuspješnije analizirao i formulirao obogativši je svojim filozofskim prednostima. Zato u prikazu prve teorije iznosim nauke o mistici ovih dvaju glavnih njezinih pobornika. Nastojim, da budem što objektivniji, i redovito se služim njihovom stilizacijom.

P. Poulain-u su mistične one duhovne pojave i ona vrhunaravna stanja, koja nimalo ni za sami čas ne može izvesti naša vloja i njezino nastojanje.[17] To znači s primjerom: svakom je kršćaninu uvijek na poruči redovita milost Božja, i samo nek on hoće, može nefaljeno s njenom pomoću uzbuditi u sebi vrhunaravno djelo vjere, ljubavi i slično. Kršćanima dobre volje Bog nikada ne krati ovih redovitih milosti. Možemo ih nazvati asketičnim milostima. Vrhunaravna djela učinjena njihovom pomoću potpuno su Božja djela, jer je On i u vrhunaravnom smislu njihova causa prima, ali su potpuno i čovječja djela, jer smo im mi causa secunda. U ovoj, nazovimo je asketičnoj milosti, mi smo aktivni, koliko god i milost.

Drugačije je u mističnim vrhunaravnim stanjima i njihovim djelima. U njima nema ni malo našega osobnoga truda i nastojanja. Mi i Božja milost smo pasivni, samo milost djeluje pod posebnom Božjom pomoću — kretnjom. Time su mistične pojave duhovnog života u svoj svojoj bitnosti savršeno nadnaravne, i — recimo — nadnaravnije nego asketične duhovne milosti i odnosne vježbe u smislu, što njih izvodi sama milost Božja pokrenuta ne našim sudjelovanjem, već posebnim i izvanrednim poticajem Božjim. Mi smo absolutno nesposobni,[18] da na pr. svojim nastojanjem stečemo dar mistične kontemplativne molitve, ali smo vrijedni da osobnim vježbama toliko usavršimo našu molitvu, da je usavršimo do vrhunca asketične molitve, koju možemo nazvati stečenom, aktivnom kontemplacijom (oratio simplex).

---

[17] Des Grâces d'Oraison, 10. izd. str. 1.

[18] l. c. str. 2.

P. Poulain označujući dalje mistične milosti dodaje: ona su mistična nadnaravna stanja, koja uključuju takovo poznanje Boga i Božjih stvari, do kojega poznanja ne može doprijeti nikakov naš trud i nastojanje.[19] Ovo se mistično poznanje bitno (specifice) razlikuje od poznanja, kojega nam pruža najveći genij i najjača redovita, aktivna vjera. Ali po Poulainu, koji se oslanja na Suareza, mistična ljubav nije bitno različita od asketične, redovite ljubavi,[20] zato nju i ne spominje u oznaci mistike, već samo poznanje.

Izlažući naprijed mistična stanja Poulain hoće da protumači samu unutrašnju narav tih pojava, ili drugim riječima da nam odgoneta sadržinu mistične kontemplacije, koja je srčika, jezgra mistike. To on čini dvijema »tezama«: I. Bog je objectum mističnih stanja, koja privlače pažnju mistične duše najprije nekim utiskom , impresijom (nove vrsti) unutrašnje sabranosti, sjedinjenja, što ga ona osjeća, zato se i zove mistično sjedinjenje. Prava je razlika među sabranošću asketične, redovite molitve i mističnim stanjem, što se u njemu ne zadovoljuje Bog time, što nas pomaže da na nj mislimo i sjećamo se njegove prisutnosti, nego još dariva nam umno iskustveno poznanje svoje prisutnosti. Zapravo u mističnoj sabranosti daje nam Bog te osjećamo, da stvarno ulazimo u vezu s njime, s tom samom razlikom, što u najnižem mističnom stepenu, kojega nazivamo quietitudo passiva, taj je osjećaj Boga dosta neizrazit i taman. Što se duša penje na veći stepen mističnoga sjedinjenja, tim je i ovo umno iskustveno poznanje, osjećaj Boga izrazitiji i svijetliji.[21]

Četiri su stepena ovoga umnoga iskustvenoga ili mističnoga poznanja Boga. Drugim riječima: četiri su različita stupnja mistične kontemplacije, mističnih milosti, što ih Poulain naziva indeističnim milostima,[22] jer s njima zaronimo u Božanstvo za razliku od eksdeističnih milosti, s kojima doznajemo nešto izvan Boga. Prvi je stepen nepotpunog mističnog sjedinjenja ili oratio quietidunis, drugi je potpuno ili

---

19 l. c. str. 4.
20 l. c. str. 4.
21 l. c. str. 70.
22 l. c. str. 70.

poluestatično sjedinjenje, zatim ekstaza i četvrto: preobrazujuće sjedinjenje ili duhovna svadba duše s Bogom.[23] U prvom stepenu mistične kontemplacije[24] samo je volja pasivnim načinom vezana na kontemplaciju, dok su razum i mašta slobodni i na rastrešenost. U drugom stepenu mistične molitve s voljom su i mašta potpuno zaneseni na kontemplaciju, samo su još izvanjska sjetila slobodna u svojim vezama sa vanjskim svijetom. U ekstazi i sjetila gube ćutilno djelovanje. U preobrazujućem sjedinjenju opadaju ekstatična ushićenja, a duša je toliko preobražena u Bogu, da je na sebe zaboravila i gotovo svеđerno misli na Boga i slavu njegovu.[25]

Sad ćemo lakše razumjeti II. karakterističnu tezu Poulainove teorije, koja glasi: Zajednička je oznaka svih četiriju stepena mističnoga sjedinjenja, da duhovni utisak, osjećaj ove Božje prisutnosti duša ćuti kao nešto unutrašnjega, kojim je ona sva prožeta. Ovaj je osjećaj jednak osjećaju upijanja (imbibition), ujedinjenja (fusion) i utopljenja (immersion).[26] Drugim riječima: u svim fazama mističnoga sjedinjenja, u svim stepenima ulivene kontemplacije ovlaštena duša osjeća, ćuti Boga. Ona ima iskustvo Boga. Ona je u nj utopljena, upijena. Ona ga ne samo ima u bogoslovskom smislu posvetne milosti, već ona unutar sebe iskustveno poznaje, ćuti Boga njegovim, darom mističnoga duhovnoga doticaja.[27] Ovo unutrašnje osjećanje Boga sliči osjećaju, što ga imamo o prisutnosti našega tijela, kad nepomični i zatvorenih očiju na nj mislimo.[28]

To iskustveno poznanje i mistični osjećaj, utisak Boga i božanstvenih stvari logično je dovelo Poulaina do zaključka, da mistična duhovna impresija Boga predpostavlja duhovna sjetila, nalična imaginativnim sjetilima. Osobito da mistični

---

[23] l. c. str. 58—9. Ovo je obična dioba kod svih bogoslova postepenog savršenstva kontemplacije. Terminologija je sv. Terezije Isusove.

[24] Pisci mistike redovito govore i o aktivnoj kontemplaciji, pod kojom razumijevaju veoma pojednostavnjeno razmatranje, koje se pretvorilo u sasvijem jednostavan duhovni pogled u prisutnosti Božju.

[25] Općenita nauka svih mistikâ.

[26] l. c. str. 96.

[27] l. c. str. 96.

[28] l. c. str. 98.

pojavi traže duhovno sjetilo duhovnoga ticanja kao temelj ostalima. Dapače ovo duhovno ticanje i jest glavna i bitna oznaka cijele mistike, najizrazitija bitnost kontemplacije. Štaviše po intenzivnosti duhovnog doticaja raspoznajemo stepene mističnih milosti. Bez njega nema mistike. On je formalna razlika askeze i mistike. On pruža vas sjaj katoličke mistike. Tko njega svodi na odraze posvetne milosti i redovite poticaje Duha Svetoga, degradira mistiku na stepen askeze — zaključuje Poulain.

Dakle Poulain svoju teoriju o mističnim stanjima i ulivenoj kontemplaciji dopunjuje teorijom o duhovno umnim sjetilima vida, sluha, ticanja, mirisa i okusa.[29] U mističnim milostima osjećamo nešto stvarna, što nam daje objektivnu impresiju, da duhovnim načinom doista i zapravo vidimo, čujemo, tičemo, mirišemo i kušamo Boga i Božje stvari. Samo sjetilo duhovnoga ticanja karakterizira svaku mističnu pojavu, dok ostala sjetila slijede stepene savršenstva mističnih milosti.

Kako je osjećaj unutrašnjega doticaja među Bogom i mističnom dušom baza i temeljno iskustvo svih faza mistične kontemplacije, Poulain ovako resumira fizionomiju mističnog sjedinjenja: Kad ovo sjedinjenje nije odveć tijesno (kao na pr. u prvom stepenu kontemplacije. Moja opaska), mi (mistična duša) sličimo čovjeku, koji se nalazi uz jednoga od svojih prijatelja (uz Boga), ali oba šute i nalaze se na potpuno tamnom mjestu. Jedan drugoga ne vidi, ne čuje, samo osjeća, ćuti da je tu uza nj, a to pomoću doticaja, jer su si stisnuli ruke. Jedan na drugoga misle i ljube se.[30] Kako se razvijaju mistična stanja i kontemplacija napreduje, tako se osvješćuju i ostala duhovna sjetila, najkasnije viđenje.

To je eto u najkraćim potezima šuština osobne Poulain-ove teorije, kojom on tumači narav i bitnu sadržinu glavnih mističnih pojava i njihove bitne forme: ulivene kontemplacije. Tri su značajne i glavne sadržine ove Poulain-ove deskriptivne teorije: 1. Mistična su duhovna stanja absolutno nemoguća bez posebnoga i posve izvanrednoga p o t i c a j a Božjega, koji je iznad milosti, što nam je On daje u milosti

---

[29] l. c. str. 93

[30] l. c. str. 101.

kršćanskih ulivenih kreposti i darova Duha Svetoga. 2. Srčika je ovih mističnih milosti, koje se najbolje odrazuju u ulivenoj kontemplaciji, da su one objektivno iskustveno osjećanje Boga i Božjih stvari. U kontemplaciji istinito tičemo duhovnim osjećajem objektivnu Božju prisutnost. 3. Osjećaj unutrašnjega doticaja Boga ne možemo protumačiti bez realnih umno-duhovnih sjetila.

Kasnije, na kraju prikaza čitave ove teorije iznijet ću teoretske i praktične zaključke, koji ju slijede obzirom na kršćansko savršenstvo.

Sad prijeđimo na drugu fazu ove Poulain-ove teorije, koju ju iza svjetskog rata izradio filozof Msgr. Farges. Možemo je nazvati

3. Filozofsko-psihološka teorija.

Ova je teorija u bitnosti ista što i deskriptivno - eksperimentalna teorija Poulain-a. U zgodnijem navađanju mističnih vjerodostojnih činjenica, te u njihovom sumarnom i načelnom osobnom tumačenju malo će tko dalje napredovati od P. Poulain-a. Ali doista Msgr. Farges je svojim filozofskim talentom[31] nastojao skolasticirati Poulain-ovu teoriju. Svojom knjigom »Les Phènomènes Mystiques«,[32] kako mu priznaje i protivni »L'Ami du Clerge«,[33] Msgr. Farges organizirao je vas dokazni materijal svoje škole u jednu organičnu sintezu, o kojoj će morati unaprijed voditi račun ne samo njezini pristaše, već i lojalni protivnici.[34]

Msgr. Farges u svojim »Mističnim pojavama« zaronjuje dublje od P. Poulain-a u njihovu sadržinu. Tražeći

---

[31] Mgr. A. Farges (docteur en Philosophie et en Theologie, docteur, honoris causa, de Louvain, lauréat de l'Académie Française, ancien directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Chatolique de Paris) između ostalih djela izdao je »Études Philosophiques« u devet svezaka, nagrađenih od Francuske Akademije.

[32] Vidi bilješku br. 9.

[33] God. 1926., br. 33., str. 517. Ovaj časopis izlazi u Langres svakoga četvrtka sa 32 str.

[34] Mgr. F. u podnaslovu veli, da piše po načelima sv. Terezije, što ih je proglasio karmelićanski kongres u Madridu 1923., čije sam zaključke priopćio u »Sacerdos Christi«, 1923. br. 12.

temeljne oznake mističnih stanja i analizirajući mističnu kontemplaciju zaustavlja se na nekim psihološkim teorijama kršćanske filozofije, da na njima per analogiam postavi temelje tumačenju mističnih čina. Da nam bude razumljivija njegova u novije doba dosta izvorna teorija katoličke mistike, spomenut ću nešto predhodnoga.

Sv. Toma uči: »In hac etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest.«[35] Sv. Terezija u svome vlastoručno pisanom Životu piše: »Tako bliza prisutnost Boga činila mi se nevjerojatnom, ali mi je ipak bilo nemoguće da ne vjerujem, da je tu bio Bog, jer sam jasnim pogledom vidjela njegovu realnu prisutnost.«[36] I sv. Ivan od Križa, crkveni naučitelj mističnoga bogoslovlja kaže: »Mistična su poznanja tajanstveni utisak doticaja Božanstva, koji se zbiva u intimnom dnu duše. Duša ćuti i osjeća istoga Boga, ali ne bez sumnje puninom i jasnoćom slavnoga blaženoga gledanja.«[37] Sličnim riječima isto svoje mistično iskustvo opisuju sve duše, koje su preko pera prenijele nam svoje po izbor duhovne darove.

Svakom katoličkom čitaocu ovih navoda jasno je, da je u njima govor o nečemu tajanstvenom, što katolički bogoslovi nazivaju mističnim doživljajima.[38] Isti neposredni svjedoci i nosioci ovih izvanrednih nadnaravnih darova iza samoga čina milosti mogli su ih poštogod prizvati u pamet i istraživati, što i kakove su ove neobične duhovne pojave.[39]

Isto se pitanje nameće i nama običnim smrtnicima. Jasno je samo to, da ove mistične milosti udijeljuju pobožnim dušama mistično vjersko znanje i ljubav, koji su darovi puno veći od obične i najživlje vjere i ljubavi. Kako se rađa u duši

---

[35] I—II, q. LXIX. a. 2.

[36] Vie, str. 179. Izdanje Beauchesue 1922.

[37] Montée, II. ch. 26.

[38] Jasnih mističnih doživljaja imamo obilno i u duhovnom životu pobožne dalmatinske trećoredice Ivke Živalj († 1892.), koje je mistični život opisao učeni franjevački bogoslov fra Ivan Dr. Marković u svome »Cvijeću«, Zagreb 1901. str. 245—321. Ova je jedina poznata mistična duša u našoj domovini.

[39] Stoga nam i daju koji put nejasna i nesuglasna tumačenja, jer u njima se služe naravnim znanjem.

ovo mistično znanje i ljubav? Msgr. Farges odgovara: do mističnoga poznanja Boga ne dolazi duša nikakvim naravnim djelovanjem razuma. Naravne umne predodžbe ili ideje ne igraju nikakovu ulogu u mističnim duševnim pojavama. One ne mogu biti nikakovo zrcalo ili posredne slike, kroz koje će nam prosjati mistično iskustveno znanje. Štaviše: pomoćne abstraktne ideje ne samo da ne mogu biti oslon kontemplativnog iskustva, već bi ga one snizile u kategoriju nižega i bitno različitog asketičnog reda, te bi postalo indirektno i spekulativno, dok je naprotiv mistično poznanje neposredno i iskustveno.[40] Još manje smijemo zamijeniti mističnu kontemplaciju sa nekim čuvstvenim stanjem ili ugodnošću ljubavi Božje, u kojoj bi kao iz učinka na uzrok mogli zaključiti na mističnu Božju prisutnost. Premda iskustveni poznavaoc najdubljih mističnih stanja sv. Bernardo[41] rado na logici čuvstva i srca crpi dokaze mističnih milosti, ipak Msgr. Farges ove dokaze srca u svakom slučaju označuje subjektivizmom, kojega nevjernici svode na iluziju. Naprotiv izvor je svim mističnim darovima objektivna intuitivna stvarnost neposredne Božje prisutnosti, koja isključuje i osjen labavog subjektivizma.[42]

Msgr. Farges ne zastaje na negativnoj strani svoje spekulacije o mističnim pojavama. On se još jačim osjeća u izgradnji pozitivne strane svoje snažne teorije, koje iscrpljivu okosnicu iznosi na kraju djela pod natpisom »Sinteza i zaključak«, gdje svu analizu unutrašnjih mističnih divotâ svađa na tri bitne oznake:

Mistična stanja i mistična kontemplacija jesu: 1) Iskustveno poznanje Božanskoga, stečeno kao anđeoskim načinom putem ulivenih impresija (par especes impresses infuses), ali bez ikakove abstrakcije osjetnih slika in phatasmate, kako bi to inače tražilo sadašnje stanje naše naravi.

---

[40] Les Phénoménes Mistiques, t. I. p. 93.

[41] Cnf. Tauquerey: Précis de Theologie mystique, p. 873. Sv. Naučitelj piše: Nije da mojim sjetilima poznajem u meni prisutnost božanskoga zaručnika, već pokretajima moga srca . . . (Serm. in Cant. 76. 5—6).

[42] l. c. p. 94—5.

2. Ove ulivene sensacije ili božanstveni utisci, doticaji proizvode intuitivnu i objektivnu sensaciju prisustva Božjega ili kojega drugoga vrhunaravnoga predmeta, a nijesu samo subjektivni i imaginativni osjećaj toga prisustva Božjega.

3. Duša je potpuno svijesna ovoga božanstvenog djelovanja i dotiče ga se, dok je ono uvijek nesvijesno u redovitim putovima milosti.

Kad ulivena kontemplacija i mistično sjedinjenje dostignu najveće stepene svoga savršenstva, tada redovito ovo preuzvišeno mistično preobraženje odaje se i izvana u ekstazama, vizijama, levitaciji i t. d.[43]

U ovim trima točkama iznesena je sva suština čitave psihološke teorije Msgra Fargesa, u kojima on bez ikakova sustezanja gleda riješenje svih temeljnih problema katoličke mistike.

Osvijetlimo podrobnije pojedine točke. Svode se na

4. Iskustveno poznanje Boga.

Zdrav razum i vjera kažu nam, da možemo prema potrebama naše duhovne naravi u molitvi i izvan nje predstaviti sebi Boga u imaginaciji ili još savršenije u ideji. Ta predočba Boga ništa više ne čini nam ga prisutnim, nego što je on naravnim načinom prisutan svagdje i na svakome mjestu per essentiam, per potentiam et per omniscientiam. Posebnim i vrhunaravnim načinom Bog je prisutan u kršćanskim dušama svojim darom posvetnē milosti. Ali naravne i vrhunaravne Božje prisutnosti u našoj duši nijesmo mi svijesni niti je osjećamo, već na nju zaključujemo logičnim umovanjem zdravoga razuma i vrhunaravne objave. Bogoslovi iznose ovo temeljno pitanje katoličke mistike: da li Bog po izbor dušama dariva i tu posve novu i izvanrednu milost, da ga one posjeduju ne samo u imaginaciji, u ideji i u posvetnoj milosti, već da li još one stvarno i objektivno ćute, osjećaju i vide objektivnu Božju prisutnost? Drugim riječima: je li moguće, da i na zemlji duše, koje su u mističnom savršenstvu, uživaju neposredno, stvarno posjedovanje Boga, dosljedno da li su svi-

[43] l. c. II. vol. p. 319.

jesne, po duhovnom ticanju i gledanju, Božje prisutnosti, koja je u njima?[44] Još jasnije u primjeru: u najtamnijoj noći majka se i sin poznaju međusobno stvarnom prisutnošću roditeljskoga zagrljaja. Mogu li duše u mističnim milostima imati sličnu stvarnu prisutnost Božju i intuitivno je poznati?

Msgr. Farges, što se veli, na svaki način hoće da dokaže ovo neposredno, iskustveno imanje i poznanje Boga kod mističnih osoba, koje je u bitnosti jednako sa rajskim posjedovanjem Boga, samo mu je na zemlji prvi stepen, a u nebu je u savršenoj mjeri. Glavni dokaz svojoj tvrdnji on nalazi u svome osobnomu tumačenju faktičnih izjava i opisa po izbor mističnih duša. U njihovim opisima svojih vlastitih mističnih darova on vidi jasne dokaze, da su u mističnoj kontemplaciji Bog ili koja druga vrhunaravna stvar upravno, neposredno, stvarno, objektivno nazočni u duši, te ih ona duhovnim opipom i mističnim načinom barem tiče, kao na pr. u noći prijatelj prijatelja stiskom ruke. Msgr. Farges u daljnjem objasnjivanju svoje teorije iznosi samo tu razliku, da u mističnoj duši nije nazočna narav Božja, kakova je ona u sebi, već samo njezino izravno djelovanje. Sveti su u nebu dionici nestvorene Božje naravi, te nju u njoj gledaju. U kontemplaciji informiran je razum duše Božjim stvorenim djelovanjem, i u njoj mistična osoba pozna djelovanje Božje naravi, a ova ostaje u sebi nepoznata.[45]

Msgr. Farges je veoma svijestan ogromne poteškoće, koju proti njegovoj tvrdnji iskustvenog, neposrednog poznanja Boga stavlja skolastična nauka, po kojoj je čovječji razum u svome poznanju bitno ovisan od predhodnih osjetnih slika i fantazije. Ali svejedno. Njemu nipošto ne dostaje nijedna osjetna ni umna moć, da bi mogla dati dovoljan razlog jasnoj mističnoj eksperimentaciji Boga. Štaviše: njemu ne tumači intuitivnu senzaciju Božanstvenoga niti najjače redovito prosvijetljenje, koje unose u dušu darovi Duha Svetoga mudrosti i razuma: ma ništa, što bi bilo u čemu pretpostavljalo i malo

[44] Cnf. l. c. p. 70.

[45] l. c. p. 85.

redovitoga sudjelovanja bilo koje naravne moći, niti iste čudesnim načinom ulivene nove ideje.[46]

Čemu se sad Msgr. Farges utiče, da nađe temeljno i potpuno riješenje svojoj tvrdnji iskustvenoga, mističnoga poznanja? Zar u nedostatnosti bilo kako supernaturaliziranih naravnih ideja da pozove u pomoć čudesnim načinom nove od Boga ulivene ideje, koje će mu dovoljno protumačiti intuitivno mistično poznanje Boga i božanstvenih stvari? On odlučno odbacuje kao nedostatne i ulivene ideje. Sad se obraća filozofskoj teoriji naravnoga čovječjeg osjetnoga poznanja, da tu nađe put k riješenju mističnoga poznanja. Msgru Farges-u osjetna senzacija daje ključ tumačenju duhovne senzacije.[47] Kako?

Po tomističnoj teoriji osjetnu realnost prije direktno, intuitivno, osjetno poznamo (species impressa), a zatim stvaramo u pameti ideju te osjetne stvari (species expressa): cognoscendo exprimit. Dakle prije osjetno poznanje zatim odnosna ideja. Species impressa je utisak (touche, empreinte, impressio), što ga osjećani predmet unosi i ostavlja u sjetilu, koje ćuti. Ona je odraz, pasivnost u odnosnome ćutilu, koja pasivnost nastaje u ćutilu djelovanjem prisutnog predmeta. Dakle species impressa nešto je posve drugo negoli species expressa, ideja. Prva je svijesno ćutilno poznanje, a druga je njegov abstraktni pojam. Ova je umni izražaj već prije stečenoga osjetnoga poznanja. Nije ni potrebna predhodnome iskusnom poznanju, izvanjskoj senzaciji materijalnih predmeta.[48] Ista teorija vrijedi i za nutrašnja sjetila, kao i za umnu svijest.[49] Time osjetno poznanje, fantazijino poznanje i umna svijesnost nijesu rezultat diskurzivnog umovanja, nijesu odmah i idejno, abstraktno poznanje, već intuicija, kojom prije abstrakcije osjećamo djelovanje prisutnoga predmeta. Intuitivno u samome djelovanju vidimo da predmet obstoji.[50] »Slično je«, nastavlja Msgr. Farges, »kod

[46] l. c. p. 78—80.
[47] l. c. p. 383.
[48] l. c. p. 384.
[49] l. c. p. 385.
[50] l. c. p. 386.

duhovne sensacije Boga, to jest kod božanstvenog utiska, koji čini bitnost kontemplacije, što se zbiva u najintimnijem mjestu naših svijesti, gdje nam je Bog prisutniji nego li mi sami sebi. Species impressa — koju za bolje razumijevanje prevađam: utisak (empreinte) ili božanstveni doticaj (touche divine) — dovoljna je da proizvede senzaciju Božje prisutnosti, koja djeluje u dnu duše: uprav ovo je mistično poznanje, kojem ne trebaju nikakove species expresse ili abstraktni pojmovi. Dostatno je ćutjeti božanstveni utisak, doticaj božanstvenoga Agensa, da odmah u tome istomu djelovanju shvatimo njegovu prisutnost.«[51] Doista ovo intuitivno, iskustveno poznanje Boga može duša kasnije iza same senzacije shvaćati abstraktnim pojmovima, ali samoj senzaciji Božanstvenoga oni nijesu potrebni. Oni redovito kod mističnih duša slijede i pojavljuju se nakon božanstvenih utisaka, ali su više manje nejasni, tamni i nijesu od Boga uliveni, već prirodna posljedica čovječje razumnosti.[52] Kontemplacija dakle traži i predpostavlja kao svoj principium electivum božanstvene utiske (species impressa, touche divine), a nijesu joj nipošto potrebni abstraktni pojmovi (species expressa).

U svojoj definiciji mističnih stanja i kršćanske kontemplacije Msgr. Farges je naglasio, da je intuitivno mistično poznanje na zemlji poput anđeoskoga gledanja (quasi-angélique) u nebu. Ali svejedno ima među njima bitnih razlika. Iskustveno poznanje u mistici između Boga i duše nužno traži medium intuicije, a taj je species impressa, dok blaženi u nebu ne trebaju ni species impressa ni species expressa. Druga je razlika u tome, što blaženi u raju gledaju licem u lice istu nestvorenu Božju narav, ali mistične duše u početnoj fazi kontemplacije ćute stvoreno djelovanje božanske naravi, u njezinoj savršenoj fazi vide to čudesno djelovanje, dok je Božja narav uvijek nepoznata in statu viae, izim možda u posve iznimnim i naskroz čudesnim slučajevima Mojsija i sv. Pavla Apostola.[53] Ali sličnost je među rajskom i mističnom intuicijom u tome, što ovu zadnju duša objektivno

[51] l. c. p. 386—7.
[52] l. c. p. 387.
[53] l. c. p. 389.

osjeća, tiče ju, uživa u njoj iskustvo Boga, te joj je vjera u kontemplaciji bez abstraktnih pojmova i prozirna u pravome smislu.[54]

Msgr. Farges rado dozvoljava, da božansko svijetlo visoke asketične vjere, osobito svijetlo, kojim prosvjetljuju duhovno čeljade darovi Duha Svetoga: mudrost, razum i znanje mogu svratiti njegovu posebnu pozornost na bilo koju vjersku istinu ili na koji njihov zaključak. Mogu ova duhovna prosvijetljena čeljad zbog jakoga i neobičnoga uticaja toga božanstvenog svijetla osjećati veoma intenzivna čuvstva vjere i ljubavi i time steći neko poput iskustveno poznanje Božjih stvari, ali Msgr. Farges-u to je samo priprava i rukovod k mističnim stanjima, a ne nikako mistična kontemplacija.[55]

Logično još slijedi iz ove teorije, da sva mistična stanja imaju biti svijesna. Mistična je kontemplacija infusa, passiva, supernaturalis, što znači da je experimentalis, manifesta i evidens ili drugim riječima: svijesna. Duša svijesno osjeća svoja mistična stanja i njihovu pasivnost.[56]

Evo na koncu sumarne analize cijele Farges-ove teorije:

Mistična je kontemplacija: 1. intuicija vrhunaravno duhovna, a ne materijalno sjetilna. Možemo je izdaleka uporediti izvanjskim sjetilima, koja neposredno tiču svoje predmete. 2. Ova je intuicija čista, to jest isključuje svako istraživanje, umovanje, razmišljanje, pače može biti bez ijedne ćutilne slike. 3. Intuicija je iskustvena i poput senzacije motri stvarni, prisutni, a ne abstraktni predmet, i to neposredno, ne služeći se nikakovim umovanjem. »Osjećanje Božanstva« uvijek znači upravnu, iskustvenu intuiciju Božanstva, a ne da bi značilo kakovo čuvstvo, što prati to osjećanje. Čuvstva Božanstva, nek su i najjača, mogu biti samo priprava na iskustvenu intuiciju, koja je simplex intuitus.

---

[54] »Ce medium ou espéce impresse dans la sensation du divin... est il une traduction plus exacte du témoignage unanime des saints mystiques, nous affirmant que, pour eux, Dieu est non seulement pensé, dans un concept abstrait, mais encore senti, touché, experimente dans une expérience ineffable, et que léur foi eu est devenue transparente et sans raisonnement«, l. c. p. 389.

[55] l. c. p. 391.

[56] l. c. p. 55.

4. Trascendentalan, božanski je predmet ove intuicije. Stvoreno Božje djelovanje u mističnoj duši, to jest Bog je predmet njezine mistične kontemplacije. Ovo božanstveno djelovanje nije uvijek posve jasno, ali je očito barem toliko, koliko i čija prisutnost, kad na nas fizično djeluje. 5. Ova je intuicija pasivna, nesvojevoljna, ali ju je duša svijesna.[57]

Konačni odgovor ove teorije na dva temeljna pitanja katoličke mistike jest ovaj:

Causa efficiens vel principium elicitivum mističnih stanja i ulivene konteplacije jest species impressa, to jest utisak, osjećaj, kojega ćuti duša od prisutnosti Božje. Objectum principale mistične kontemplacije je objektivna prisutnost Božja, koju duša u sebi osjeća da joj je bliža nego sama sebi. U ovoj mističnoj prisutnosti Boga duša ima iskustveno poznavanje božanskih stvari. Iz iskustvenog znanja božanskih stvari teče u dušu uliveno božanstveno svijetlo i ljubav, kod kojih ništa ne sudjeluje prirodna snaga razuma.

5. Teoretske i praktične posljedice ove teorije.

Netom malo bolje zaronimo u bitnost ove eksperimentalno psihološke teorije mističnih djela, slijede sami sobom iz ovoga sumarnog prikaza ovi veoma važni zaključci obzirom na kršćansku savršenost.

1. Mistična su ona vrhunaravna stanja duhovnog savršenstva, u kojima su i duša i milost krepostî i darova Duha Svetoga sasvijem pasivne. Aktivna je samo posebna nova milost i uticaj Božji. Najbolje označujemo mistične faze, kad kažemo, da u njima Bog »sve radi«. Naprotiv asketična su ona stanja duhovnog života, u kojima duša ima dio svoga aktivnoga sudjelovanja. U aktivnom ili asketičnom životu duša je svijesna svoje aktivnosti, naprotiv u mistici svijesna je svoje potpune pasivnosti. Zato mistične milosti nijesu u sebi zaslužne, jer nijesu s naša strane actus vitalis, već je samo passio vitalis i radi toga su indirektno zaslužne.

[57] l. c. p. 61—62.

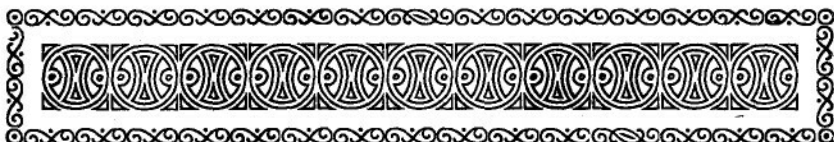
2. Bitna je razlika među asketikom i mistikom. U asketici poznajemo Boga abstraktnim pojmovima, a u mistici bez njih i to neposrednim, misterijoznim, ali objektivnim utiskom, doticajem Boga. Tamo na koncu mi sve činimo, a ovdje naprotiv čini sve Bog. Dakle asketika i mistika dva su različita svijeta duhovnog života, koji se nikad ne susreću na putu u raj, već idu usporedo.

3. Ova dva odijeljena svijeta duhovnog života stvaraju dva uzorka kršćanskog savršenstva, dvije odijeljene svetosti: asketična i mistična kršćanska savršenost, asketična i mistična svetost. Prva je obična, redovita svetost, na koju Bog svakoga zove zapoviješću savršene ljubavi Boga i bližnjega. Put je k ovoj svetosti dug i naporan. Druga ili mistična svetost jest neobična, izvanredna, izvan i mimo puta redovitoga savršenstva. Put joj je kraći i nakon faze trnjâ posut je samim ružama mističnih užitaka. Na našim oltarima i u nebu dvije su vrste svetaca: asketični i mistični sveci. Asketične milosti Bog daje svim dušama dobre volje, a mistične samo rijetkima i odabranima. S naše strane nema pravoga mosta među asketikom i mistikom. Mistična stanja ne možemo zaslužiti u nikakvom smislu. Ona su svoje vrste darovi gratis dati.

4. Posvetna milost, koju dobivamo u ulivenim krepostima i darovima Duha Svetoga nema direktne veze sa ulivenom kontemplacijom. Ona je posve neobično, zapravo čudesno djelovanje novih i sasvijem neobičnih poticaja Božjih. Zato je preuzetno željeti i pripravljati se na mistične milosti. One su izvan puta naše svetosti.

(Svršetak slijedi).





Atonski manastiri.

Dr. Janko Oberški.

Manastiri Sv. Gore Atosa rasijani su po čitavom poluotoku što uz istočnu, što uz zapadnu obalu poluotoka, što opet u sredini poluotoka. Imade ih danas u svemu 20 (nekada ih je bilo 24). Od tih leže na zapadnoj obali ovi: Manastir sv. Pavla *(῾Αγίου Παύλου)*, sv. Grgura *(Γρηγορίου)*, sv. Dionizija *(Διονυσίου)*, Dohijar *(Δοχειαρίου)*, Ksenofontov *(Ξενοφῶντος)*, Ksiropotamski *(Ξηροποτάμου)*, Ruski samostan sv. Pantelejmona *(Παντελεήμονος)*, i samostan Simona Petra *Σίμωνος Πέτρας)*; zatim ponešto u unutrašnjosti Sv. Gore, ali bliže zapadnoj obali leže manastiri: Zograf *(Ζωγράφου)* i Konstamonitski *(Κωνσταμονίτου)*. Na istočnoj pak obali leže: Vatopedski *(Βατοπεδίου)*, Esfigmen *(᾿Εσφιγμένου)*, Iverski *(᾿Ιβήρων)*, Karakalin *(Καρακάλου)*, Kutlumusijski *(Κουτλουμουσίου)*, Vel. Lavra *(Λαύρας μεγάλης)*, Stavronikita *(Σταυρονικήτα)*, Pantokrator *(Παντοκράτορος)* Filotejski *(Φιλοθέου)*, zatim ponešto u unutrašnjosti blizu Esfigmena srpski Hilandar *(Χειλανδαρίου)*.

Svaki od tih manastira imade svoga posebnog osnivača i svoju individualnu povijest. Istina teško je kritički prosuditi historijsku vrijednost predaje o osnutku pojedinih manastira. Stoga ćemo tek ukratko nešto napomenuti o njihovom postanku, a o onima, koji su za nas od većeg interesa, govorit ćemo nešto opširnije.

1. **Manastir sv. Pavla** osnovan je od Pavla Ksiropotamskoga, sina cara Mihajla I. početkom 10. vijeka. U 14. vijeku darivali su taj manastir srpski knezovi, a naročito ga je svojim obilatim prinosima obnovio Gjorgje Branković, koji je sagradio crkvu u manastiru, i njegova kćerka Mara, udata za sultana Murata II. Ona je kupila veliki spahiluk za manastir i ostavila mu poslije smrti bogatu zadužbinu. Početkom 18. stoljeća opet

bi obnovljen prinosima moldavsko-vlaških knezova, naročito vojvode Konstantina Bassarabas-a. U noći od 23. I. 1902. mnogo je postradao taj manastir od požara, a g. 1911. opet je obnovljen.

2. **Manastir sv. Grgura,** osnovan u 14. vijeku, g. 1522. restauriran od patrijarhe Jeremije. 30. I. 1761. uništen bi sasvim od požara. G. 1776. restauriran bi temeljito darovima ugrovlaških vojvoda i nastojanjem njihova metropolite Grgura, po komu se i prozva.

3. **Manastir sv. Dionizija,** nazvan po svom osnivaču nekom Dioniziju iz Kastorije, koji ga je utemeljio g. 1365. Deset godina kasnije proširen bi i nadograđen prinosima cara Aleksija Komnena Trapezuntskog. I ovom manastiru ostaviše mnoge zadužbine vlaški i moldavski vojvode i neki znatniji hijerarsi, koji se povukoše pred svoju smrt u taj manastir, među ostalim i beogradski metropolita Jeremija iz Zagore.

4. **Manastir Dohijar,** osnovan je svršetkom 11. stoljeća od sv. Eutimija, učenika sv. Atanasija Atonskog. Bogato bi darivan i obnovljen svršetkom 16. vij. 1578. od moldavskog vojvode Ivana Aleksandra i žene mu Roksandre, te moldavskog metropolite Teofana, koji se prije svoje smrti povukao ovamo i tu umro 1598. g.

5. **Manastir Ksenofontov.** Osnovan je još u 10. vij. u vrijeme sv. Atanasija Atonskog, kada je osnovana i Velika Lavra. Proširen bi za cara Nikéfora III. Botanijata (g. 1078.—1081.). G. 1607. darovao je tom manastiru vlaški vojvoda Radulo Servan 9000 aspra i velika imanja. Kao posebna dragocjenost čuva se u tom manastiru u srebrenom kovčežiću malena slika preobraženja Spasiteljeva u veličini 0.18×0.15 m, i slavensko evanđelje na pergameni, što ga je darovao vojvoda Ivan Aleksandar dne 23. IV. 1554.

6. **Manastir Ksiropotamski** *(Μονὴ Ξηροποτάμου* u prijevodu značilo bi suhi potok), divno smješten iznad singitskog zaljeva, udaljen kojih ¾ sata od luke Dafne. Ovaj je manastir osnovala bizantska carica sv. Pulherija svršetkom 5. i početkom 6. vijeka. Međutim bi u vrijeme barbarskih provala razrušen. Ponovno bi sagrađen svršetkom 9. i početkom 10. vijeka od onoga Pavla, po kom se zove gore spomenuti manastir pod

1.), sina cara Mihajla I. Uronivši u filozofiju i asketski život povukao se iz svijeta u atonsku samoću, gdje je potporom cara Romana izgradio taj manastir. Manastir imade crkvu posvećenu u čast 40 Mučenika, koja je sagrađena između g. 1761. do 1783. U istom manastiru imade kapelica sv. Jelene i cara Konstantina i još drugih 7 kapelica, dok izvan toga manastira imade 9 kapelica, koje pripadaju ovom manastiru.

Pripovijeda se, da je u glavnoj crkvi toga manastira kod podnožja velikog oltara u staro doba poslije glavne godišnje svetkovine (9. III.) porasla svake godine velika gljiva, ali poslije najezde »l a t i n a š a« na sv. Goru da je sasvim prestalo ponavljati se to čudo (!)

Među mnogobrojnim relikvijama imade u tom manastiru i dva oveća komadića relikvije sv. Križa, darovana od sv. Pulherije. Kao čudotvorni predmet čuva se i bočica sv. Pulherije, salivena od raznih kovina. Ako se u nju navečer nalije voda, do sutradan postane bojadisana raznim bojama, te služi navodno kao napitak za lijek proti bljedoći.

7. **Ruski manastir sv. Pantelejmon.** Osnovan je g. 1381. od srpskoga kneza Stjepana Lazara, kojega srpska pravoslavna crkva slavi kao svog svetitelja. U starini bio je sasvim malen. Restauriran bi troškom ruske carice Katarine II. god. 1765. i znatno proširen. Crkvu u tom manastiru sagradio je o svom trošku moldavski vojvoda Skarlatu Kalimahi početkom 19. vijeka, i po njemu se zvao neko vrijeme ovaj manastir kalimahijski. U 19. vijeku stali se u velikom broju useljivati u taj manastir isključivo ruski monasi, i tako je prešao sasvim u ruske ruke od g. 1838. Pogotovo su se pak Rusi utvrdili u posjedu tog manastira, otkako je g. 1875. većinom glasova izabran igumanom toga manastira prvi Rus. Rusi su ponovno prozvali taj manastir imenom sv. Pantelejmona mučenika.

Koncem 19. vijeka mnogo su ruski carevi darivali ovaj manastir tako, da se lijepo proširio i veličanstveno uredio. Sada upravlja manastirom arhimandrita ruske narodnosti. Taj je manastir bio najbrojnije nastanjen, jer je imao oko 1400 monaha, te je postao najuglednijim među svim atonskim manastirima. Pa i danas, kad je broj monaha u drugim manastirima

znatno spao, još je uvijek ovaj dosta napučen, premda je broj monaha spao za dobru polovicu.

U manastiru posvećena je glavna crkva sv. Pantelejmonu mučeniku, a pored toga imade još dvije lijepe i velike crkve u čast presvetoj Bogorodici, te mnogo manjih vrlo ukusno i bogato ukrašenih kapelica.

G. 1893. sagrađena je u manastiru prekrasna blagovaonica s divnim fresko slikarijama, u kojoj može da blaguje preko 800 monaha.

Manastir imade i prostrani gostinjac za strance i hodočasnike.

Još je spomena vrijedna na Atosu najbolje i najuzornije uređena biblioteka, što se nalazi u tom manastiru. Dok su biblioteke u drugim manastirima vrlo slabo uređene i teško uporabive, ova je gotovo sasvim moderno uređena s priručnim naučnim aparatom, tako da se može u njoj naučno raditi. Biblioteka imade 24 rukopisa Evanđelja od pergamene iz 11.—15. stoljeća na grčkom jeziku i 13 pergamentnih rukopisa na slavenskom jeziku iz 13. vijeka. Pored toga ima mnogo drugih grčkih i slavenskih rukopisa, te tiskanih djela, među kojima i književnih rariteta, što se jedva u drugim bibliotekama mogu naći.

Grcima bilo je vrlo nepoćudno, kad su Rusi taj manastir dobili sasvim u svoje ruke, a naročito, kad je postao najuglednijim na Atosu.

8. **Manastir Simona Petra.** Osnutak toga manastira pripisuje legenda nekomu Simonu Miroblitu (Mirotočivomu), koji je, kako kaže legenda, bio poveden sjajem čudnovate zvijezde kratko vrijeme poslije rođenja Isusova na ovo mjesto, te osnovao ovdje svoju samotnu ćeliju, prozvanu N o v i B e t l e h e m. Na tom je mjestu g. 1363. srpski knez Ivan Uglješa sagradio manastir. G. 1625. na 8. VI. postradao je taj manastir od požara, a kasnije bi prinosima zadužbina i milostinje obnovljen. Crkva je posvećena Rođenju Isusovu. Prigodom požara postradala je najviše manastirska biblioteka, tako da je jedva malo što spašeno.

Manastir imade osebujnu vanjštinu i položaj: stoji kao kakva visoka kula na strmenitoj hridi, odakle se spušta duboko pogled na more.

9. **Bugarski manastir Zograf.** Kako predaja kaže, osnovan je *taj manastir* od trojice braće: Mojsija, Arona i Ivana, koji dođoše amo iz Ahride za vladanja cara Lava Mudroga svršetkom 9. ili početkom 10. vijeka. Poslije bi dulje vremena napušten, tako te je gotovo sasvijem opustio. Obnovljen bi u 13. vijeku. *Monasi ovog manastira bavili su se prilično bogo*slovskim književnim radom, a to se razabire odatle, što su se u tom manastiru držale teološke dispute s latinskim bogoslovima u svrhu obnove jedinstva. Zato i naglašuje jeromonah Gerasim u svom »vodiću po gori Atosu«,[1] »da je ovaj manastir imao da izdrži najjače valove i nasrtaje l a t i n a š a, ali da im se junački opirao, što da svjedoči 26 blaženih mučenika, koji su navodno spaljeni od krivovjernih (!) Latina u kuli unutar zidina tog manastira, pošto su najodlučnije odbijali njihove zablude (!)«. Na zidovima kule nalaze se slavenski napisi o tim mučenicima, a u crkvi predočuje te mučenike jedna fresko slika na zidu. No u kritičnost tih navoda sumnja i sam protestantski historik Gelzer, koji je osobno proputovao Atos i pregledao sve važnije historijske spomenike, te kaže, da su ti napisi iz mnogo kasnijega doba.[2]

Ovaj su manastir mnogo darivali bizantski carevi: Andronik II. i III. te Ivan III., zatim srpski vladari: Stjepan IV. i Ivan Uglješa, te moldavski vojvode.

Koncem 18. vijeka i početkom 19. vijeka izvedena je posvemašnja restauracija na tom manastiru, tako da se poslije ruskog manastira sv. Pantelejmona može smatrati najljepšim s obzirom na vanjštinu gradnje. Restauracija bi dovršena g. 1817.

Glavna crkva toga manastira posvećena je u čast u istočnoj crkvi mnogo čašćenom velikomučeniku sv. Georgiju. Ikonostas crkve predočuje umjetničku drvenu rezbariju; ukra-

---

[1] *Ἰστέον ὅτι καὶ ἡ Ἱερὰ αὕτη Μονὴ ὑπέστη τὸν σάλον καὶ τὴν καταδρομὴν τῶν Λατινοφρόνων ὡς γενναίως κατ᾽ αὐτῶν ἀντισταθῖσα, ἀριθμεῖ δε αὕτη εἰκοσιέξ Ὁσιομάρτυρας διὰ πυρὸς ἐντὸς τοῦ πύργου αὐτῆς ὑπὸ τῶν κ α κ ο δ ό ξ ω ν τούτων τελειωθέντας ὡς τὴν πλάνην αὐτῶν δριμυτάτως ἀπελεξάντας. (Γερασίμου Σάλτη Ναξίου μοναχοῦ τῆς Ἰβηριτικῆς σκήτης. Προςκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, Καρυαὶ* 1923.) pag. 78.

[2] Gelzer: Vom Heiligen Berge und aus Makedonien, Leipzig 1904., str. 21.

šen je mnogim slikama. Među najznatnije pripada čudotvorna slika zaštitnika crkve sv. Georgija, za koju predaja kaže, da je naslikana bez čovječje ruke (ἀχειροποίητος), odatle joj i ime Ζώγραφον (živa se naslikala), a došla je navodno lebdeći preko mora iz Arabije.[3] Drugu pak čudotvornu ikonu sv. Georgija poslao je manastiru vlaško-moldavski vojvoda Stefan VI. Još su znatne dvije Bogorodičine slike, jedna po imenu Ἀκάθιστος = stojeća, a druga po imenu Ἐπακούουσα = koja uslišava.

U crkvi toga manastira pohranjen je znatan broj raznih relikvija.

Manastirska biblioteka nije baš brižno uređena. Imade mnogo slavenskih rukopisa. Odatle potječe i čuveno »Zografsko Evanđelje«. Tu se čuva slavenski rukopis »Kormčaje knjige«, slavenski rukopisi psalterija, trebnika i drugih liturgijskih knjiga.

Pretežna većina monaha u tom manastiru jesu Bugari.

Manastir leži u unutrašnjosti poluotoka u vrlo romantičnom kraju među strmim klisurama. Udaljen je koji sat od morske obale, gdje imade svoju luku i visoku kulu arsenal.

10. **Manastir Konstamonitski.** Leži nedaleko Zografa, udaljen koji pô sata od mora u unutrašnjosti poluotoka. Neki drže, da nosi ime po caru Konstansu, sinu cara Konstantina Vel. To se međutim ne zna sigurno. Prvi puta spominje se ovaj manastir u 11. vijeku, kad mu je bio na čelu neki iguman Hilarijon, rođak cara Aleksija I. Komnenca. I ovaj je manastir bio »izvrgnut« nastojanjima latinaša u 13. vijeku za obnovu jedinstva. Postradao je jako od požara dva puta: u vrijeme florentinskoga koncila i pod konac 16. vijeka. Za instauraciju manastira mnogo su troška uložili: bizantski car Emanuel II. Paleolog, te neka srpska kneginja Ana, koju nazvaše Čovjekoljubivom (Φιλανθρωπηνή) u 14. vijeku. Poslije g. 1870. bio je taj manastir u ruskim rukama, i u to vrijeme bio je posvema

[3] Monah, koji mi je pokazivao crkvu, uvjeravao me, kako neki arhimandrita nije htio da vjeruje, da je ta slika naslikana bez čovječje ruke, te je taknuo kažiprstom na slici svečevo lice, i prst mu se prilijepio za sliku tako, da ga nije mogao otkinuti, dok mu ga nijesu nožem odrezali od slike. Na tom mjestu navodno se odonda vidi mrlja na slici.

obnovljen. Sada je opet u grčkim rukama. Osobitih znamenitosti taj manastir nema.

11. **Manastir Vatopedski** (Kupinovo polje) najljepši je i najbogatiji g r č k i manastir. Leži na istočnoj obali Sv. Gore kraj mora. Po spoljašnjem obliku gradnje sličan je tvrđi. Sagrađen je od bizantskih careva. Po predaji bio je prvi osnivač toga manastira sam car Konstantin Vel. Za Julijana Apostate uništen bi od požara, a zatim bi obnovljen od cara Teodosija Vel. povodom zgode, kad se njegov sin Arkadije na povratku iz Italije na ovom mjestu spasio od brodoloma po zagovoru Bogorodičinu. Druga pak predaja kaže, da je taj manastir osnovan od trojice bogatih građana drinopoljskih: Atanasija, Nikole i Antonija na poticaj sv. Atanasija Atonskog.

Manastir je u svoje doba bio veoma bogat, jer je imao prostrane posjede u Makedoniji. Godišnji prihod ovog manastira iznosio je oko 50.000 Dukata. Ovaj je manastir znatan zbog gajenja nauke i obrazovanosti, jer je u njemu postojalo od g. 1749. kroz mnogo godina znamenito više učilište Atonska Akademija, gdje su atonski monasi crpli svoju teološku naobrazbu.

Ovome manastiru pripadaju još dvije naseobine kao filijale svojoj matici, a to je skit sv. Dimitrija i r u s k i s k i t s v. A n d r i j e u Kareji. Ovaj potonji kupiše Rusi g. 1842. za svoje monahe, te bi g. 1849. uređen nastojanjem poduzetnog Andrije Muravieva na cenobitskom principu. Veliki ruski knez Aleksije Aleksandrović položio je g. 1867. temeljni kamen za izgradnju velebne crkve sv. Andrije, kod koje se nije štedilo u troškovima na raskošno uređenje, tako te je ta crkva jedna od najljepših i najprostranijih na čitavom Atosu. Ovaj ruski skit sv. Andrije imade također vrlo lijepo uređenu biblioteku sa mnogo rukopisa i tiskanih djela iz ruske bogoslovske literature.

12. **Manastir Esfigmen.** Leži tik kraj mora na sjeveroistočnoj obali poluotoka, tako da mu o zidove udaraju morski valovi. Ovaj je manastir znatan zbog obilja ribolova, kojim se monasi ovog manastira i naročito bave. Po predaji imao bi ovaj manastir biti osnovan već u 6. vijeku od carice Pulherije. Sigurno je, da je postojao doskora poslije osnutka Velike Lavre

i Iverskog manastira. Postradao je mnogoput od Saracena i Agarenskih gusara. Potpuno bi obnovljen u 16. i 17. vijeku. G. 1705. povukao se u taj manastir Melenikijski mitropolita Grigorije, koji je nastojao oko obnove monaškog života u tom manastiru. U 18. i 19. vijeku bi u više mahova obnovljen nastojanjem i troškom carigradskih patrijarha. — U blizini ovog manastira nalazi se na sujednom brežuljku monaško naselje S a m a r i j a, blizu kojega leži znamenita eremitska spilja blaženoga A n t o n i j a R u s k o g, pristupačna samo s morske strane. Ovaj Antonije Ruski osnivač je velike monaške Lavre u Kijevu. Taj je monah obukao »anđeosku« monašku mantiju u manastiru Esfigmenu i ovdje sastavio pravila za novoosnovani manastir u Rusiji. Umro je g. 1073. u Kijevu, 7. maja, u 90. godini života. Sada se iznad pomenute spilje nalazi crkva u čast toga blaženog Antonija Ruskog, podignuta 1845. a posvećena 10. VII. 1850.

U ovom su manastiru živjeli još neki drugi znatniji monasi, kao sv. Atanasije patrijar carigradski, zatim znameniti Grigorije Palamas, koji je bio iguman tog manastira i predstavnik čuvenog bogoslovskog naučnog smjera, koji je po njemu dobio posebno ime »palamitski bogoslovi«.

13. **Iverski manastir.** Leži nedaleko od morske obale na istočnoj strani poluotoka. Jedan sat hoda iznad njega izdiže se brdo Cuka *(Τσοῦκα)*. Po predaji došao je ovamo neki jerusalimski biskup Klement, koji je pokrstio stanovnike ovog poluotoka. Osnivačem pak toga manastira smatra se neki Ivan Iverski, zajedno sa čuvenim ocem atonskog monaštva, sv. Atanasijem oko g. 980. Crkva je posvećena u čast Uznesenja Bl. Dj. Marije. Odijelo slika na ikonostasu te crkve prevučeno je srebrenim pozlaćenim oklopom, što je posebni specijalitet ruske moskovske crkvene umjetnosti. Od slika smatra se najdragocjenijom slika Bogorodičina, koja je čudesnim načinom po pripovijedanju predaje sama prispjela preko mora u vrijeme nekoga monaha Gavriela, koji ju je ovdje trajno smjestio, te se prozvala »I v e r s k a B o g o r o d i c a«. Znamenita je također ikona sv. Nikole, dobivena iz Rusije g. 1815. na 18. juna. G. 1654. sagrađena je u Moskvi filijala atonskog iverskog manastira blagodarnošću ruskoga cara Aleksija Mihajlovića.

Manastir je imao svojih vlastelinstava čak u Tiflisu, zatim u Turskoj i u Grčkoj.

14. **Manastir Karakala.** O osnutku i nazivu toga manastira nije se u predaji sačuvalo nikakve upomene. Zna se izvjesno, da je taj manastir temeljito obnovljen u 16. vijeku blagodarnošću moldavskog vojvode Ivana Petrova, i njegove pobožne kćeri. Od 14 ćelija, što se nalaze izvan toga manastira kao njegovo vlasništvo, imade i jedna ruska, pod imenom sv. Križa

15. **Manastir Kutlumusi.** Leži nedaleko Karije, udaljen 1 sat hoda od mora. Osnovan je u 13. vijeku, a zatim se kroz stoljeća pomalo nadograđivao i proširivao. U 16. vijeku mnogo su darivali za obnovu toga manastira vlaški i besarabski vojvode, napose Aleksandar Radulo. Blizu tog manastira nalazi se i naseobina (skit) sv. Pantelejmona sa 21 grčkom, jednom srpskom i jednom bugarskom ćelijom. Ovi se monasi bave izradbom devocionalija, rezbarstvom i drugim zanatima, i time privređuju svoj kruh.

16. **Manastir Velika Lavra.** Leži na najistočnijem iskrajku Sv. Gore 40 m nad morem s prekrasnim vidikom na otoke Egejskoga mora. Odostrag diže se vrhunac Atos visok 1935 m sa crkvicom Bl. Dj. Marije na vrhu. Ovaj se manastir može smatrati u neku ruku maticom svih svetogorskih manastira. Osnovan je u 9. stoljeću od patrijarhe atonskih monaha sv. Atanasija Atonskog. Sagrađen je u 10. vijeku od cara Nikefora Foke (963.—69.). Crkva je posvećena u čast Navještenja Bl. Dj. Marije. Ikonostas načinjen 1887. čitav je od mramora. U lađi čuva se jedna slika Spasiteljeva iz 9. vijeka, darovana od carice Teodore, zatim dvije slike Spasiteljeve i jedna Bogorodičina iz 12. vijeka, što su ih darovali carevi Aleksije Komnenac i Andronik. Urešene su bogatom pozlatom i draguljima. Oltar je od mramora. Na njemu stoji srebreni bizantski križ pozlaćen i optočen draguljima. Među mnogim slikama znatna je i ona sv. Atanasija osnivača te lavre, darovana od Hrvatskog i ugarskog kralja Ivana Vladislava. U pareliksiju 40 mučenika nalazi se stara slika Isukrstova, gdje se na vratu vidi rana od turskog taneta g. 1821., iz koje je navodno potekla krv. Tu je i grob sv. Atanasija s njegovim moćima. Nad njim gori sedam srebrenih kandila.

Nedaleko ove lavre nalazi se na nepristupačnom obronku ćelija znamenitoga gore spomenutog **Grgura Palamite**, po imenu Glosia.

17. **Manastir Stavronikita.** Leži na istočnoj obali poluotoka u sredini između Iverskog i Pantokratorskog manastira. Nekada je taj manastir pripadao kao naseobina samostalnom manastiru Filotejskom. G. 1522. osnovan bi od carigradskog patrijarhe Jeremije I. ovdje samostalni manastir uz otkup od 4000 aspra, što ih je dao g. 1533. iguman Grigorije Giromirski filotejskom manastiru. Predaja kaže, da je patrijar Jeremija kod toga manastira jednom s ostalim monasima ribario i zahvatio mrežom čudotvornu mozaik sliku sv. Nikole, koja je od vremena kipoborskih bila kroz 380 godina u vodi i uščuvala se posvema neoštećena.[4] Zbog toga je posvetio taj manastir u čast sv. Nikole biskupa iz Mire i čudotvorca. Ime nosi po slici Bl. Dj. Marije nazvanoj Stavronikita, što se nalazi u crkvi toga manastira. Manastir imade još 11 naseobina u okolišu, od kojih u pet nastavaju ruski monasi, a u jednoj bugarski.

18. **Manastir Pantokrator** (Svedržitelj). Leži na istočnoj obali poluotoka nedaleko od mora na obronku. Neki drže, da je osnovan u drugoj polovini 12. vijeka za cara Emanuela Komnenca,[5] a drugi tvrde, da je sagrađen u 14. vijeku od velikog vojvode Aleksija i brata mu Ivana.[6] Ovome manastiru pripada naseobina sv. Ilije, gdje stanuju sami ruski monasi. U pantokratorskom manastiru živio je čuveni istočni bogoslovski pisac i poznavalac sv. Otaca, Nikodim Hagiorita (Svetogorski) rođ. 1748. a † 1809.[7]

19. **Manastir Filotejski.** Leži na istočnoj obali poluotoka iznad Strimonskog zaljeva, odakle se pruža pogled na otoke Tasos i Samotraku. Osnovao ga je blaženi Filotej koncem 10. vijeka, a po njemu dobio je i ime. Manastir se povećavao prinosima bizantskih careva: Andronika I. i II., Ivana I. Paleologa

---

[4] Hofmann: Athos e Roma pag. 27.

[5] Isidor Sibernagel, Verfassung und gegenwärtiger Bestandsämtlicher Kirchen des Orients, Regensburg 1904. (8°—396), str. 54.

[6] *Γερασίμου Σάλτη Ναξίου, Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου Ὄρους Ἄθω, Καρεαί* 1923. str. 67.

[7] M. Jugie: Theol. dogm. christ. orient. t. I. str. 530.

i srpskog cara Dušana Silnoga. God. pak 1492. darivaše ga Leoncije i Aleksandar, gruzinski knezovi. Manastir je mnogo postradao od požara 26. IX. 1871., te bi tek djelomice restauriran g. 1885.—6. U blizini manastira imade još 6 grčkih i 6 ruskih eremitskih ćelija.

20. **Srpski manastir Hilandar.** Ovaj se manastir nalazi koji sat i pô hoda udaljen od mora, gdje leži već spomenuti manastir Esfigmen, u unutrašnjosti poluotoka u pitomoj kotlini. Manastir je karakteristično građen u obliku kvadrata na tri do četiri sprata u visinu. Osnovan bi od srpskoga kralja Stefana Nemanje g. 1197., koji se kasnije u istom manastiru zakaluđerio i uzeo ime Simeon. Suosnivač toga manastira jest također njegov sin Rastko prozvan Sava, kasniji arhiepiskop i prosvjetitelj Srba. U sredini stoji drevna crkva Prikazanja Bogorodičina, sagrađena najprije od Stefana Nemanje, a kad je svršetkom 13. vijeka izgorjela, sagradio je na istim temeljima novu Stefan Uroš Milutin g. 1292. Ta stoji još i sada. Na desnoj strani kora nalazi se igumenski tron, ukrašen rezbarijama različitih prizora, podignut troškom bosanskoga mitropolite Isaije g. 1635. Ikone Spasitelja i Bogorodice na tom tronu jesu umjetnine iz 12. ili 13. vijeka. Nasuprot tronu nalaze se 24 stare miniatur slike, izvedene u strogo bizantskom stilu, a predočuju različite biblijske prizore. Dio crkve za hodočašćenje dograđen je g. 1688. troškom temišvarskog mitropolite Vasilija. U svetištu nalaze se tri dragocjena relikvijara s relikvijama sv. Križa. Jedan od tih darovao je sv. Savi car Ivan Vatac; drugi imade grčki natpis „Ἀποκαθήλωσις — raspinjanje. U tom se nalaze također relikvije trnove krune Kristove, komadić trske. dio darova od pobožnih Maga, krv u prahu sv. Georgija, moći sv. Barbare, komadić sv. kupine (!), koju je Mojsije vidio gorjeti na gori Horebu. Te su darove u razno doba dobili srpski kraljevi i poklonili ih hilandarskom manastiru. Kritičkih dokumenata o antencititetu tih relikvija dakako nema. Pokazuju se i druge mnoge relikvije, među ostalima i komad lubanje (!) proroka Isaije.

Zanimivo je, što mi je neki monah pričao o jednoj »čudotvornoj ikoni«, koja se naziva »Popovska Bogorodica«. Ta se ikona u staro doba nosila u ophodu, što se obavljao neke go-

dišnje svetkovine u hilandarskom manastiru, sve do mora kod obližnjeg susjednog manastira Esfigmen i natrag. Nosili bi je dvojica jeromonaha (monasi svećenici). Kad je jednom polazio ovakav ophod tik uz more, dogodilo se, te je jednoga od jeromonaha, što je pomagao nositi sliku sa strane morske, bacila (!) neka nevidljiva sila u more, tako te se jedva spasio od smrti, a ikona na veliko začuđenje sviju, koji su pratili ophod, ostala je stajati u rukama drugoga jeromonaha, koji ju je držao samo za jedan ugao, i tako je donio sam natrag u manastir Hilandar. Onoga jeromonaha upitali su, šta je skrivio, da se na njemu ikona tako osvetila, a on je priznao, da je bio »jeretik«, koji je tajno pristajao uz »latine«. Od toga doba se navodno ova ikona više ne nosi u ophodu, i prozvana bi »Popovska Bogorodica«.

Iza igumenskog trona ispod južnog zida lađe nalazi se grob sv. Simeona (Stefana Nemanje). I o tom grobu pričao mi isti monah nešto čudnovato. Kad bi iskopano tijelo sv. Simeona, da bude preneseno u domovinu (Srbiju) i tamo da se zakopa, okupili se svi monasi hilandarskog manastira oko tijela Simeonova i briznuli u plač. Kad gle čuda, ustade tijelo Simeonovo i progovori: »Ne plačite, moji monasi, što mene nose odavle! Ja ću vama ostaviti drugu utjehu na svom grobu...!« Neko vrijeme poslije, kako bi odneseno tijelo Simeonovo, porasla je iz kamenoga groba Simeonova jaka vinova loza, koja već kroz nekoliko stotina godina jednako uspijeva i svake godine donosi rod. Monasi suše njezino grožđe i daju ga na dar hodočasnicima, a oni ga upotrebljavaju kao lijek proti neplodnosti. (!)

Pokraj igumenskog trona nalazi se biskupski štap sv. Save sa srebrenim zavojima, a jabuka mu je ukrašena draguljima. Taj je štap darovao sv. Savi bizantski car Aleksije Komnenac. Stijene crkve islikane su fresko slikama sve u bizantskom stilu.

U dvorištu manastira na sjevernoj strani od crkve nalazi se nekoliko visokih cipresa, za koje se drži, da ih je zasadio sam sv. Sava.

Posebne je pažnje vrijedna blagovaonica (trpezarija) hilandarskog manastira. Dugačka dvorana, po zidovima islikana prizorima iz života sv. Save, a u pročelju imade masivni mra-

morni stô s udubinama za čaše. Rekoše mi, da je duž dvorane po sredini bio ovakav stô sav od mramora, ali je to na razne strane odvezeno; samo je ostao još onaj u pročelju. Uočio sam, da je u fresko slikarijama ostalo tragova naročitoga kulta sv. slavenskih apostola Ćirila i Metoda. Na kapiji, kroz koju se ulazi u manastir, imade također s jedne strane slika sv. Ćirila, a s druge sv. Metoda, sa ćirilskim natpisima imena ovih svetaca.

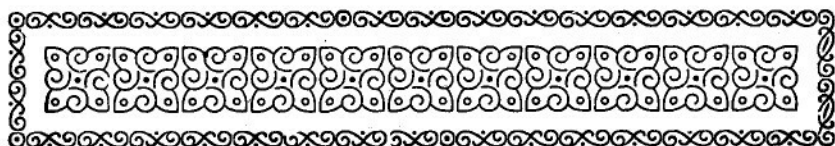
Osim pomenutih već srpskih vladara darivali su hilandarski manastir: srpski car Dušan Silni, zatim vlaški (rumunjski) knezovi, bizantski car Andronik II., te ruski carevi Ivan Vasiljević, Teodor Ivanović i Aleksije Mihajlović.

Hilandarska biblioteka veoma je skromna i primitivna, ali sadržaje i dosta vrijednih starih djela. Imade 6 pergamentnih rukopisa iz 12.—18. vijeka, zatim 19 rukopisa papirnatih iz 15.—18. vij. i 68 djela crkveno-muzičkog sadržaja. Pored toga imade i ponešto tiskanih djela iz bogoslovske struke te raznih liturgijskih knjiga.

Hilandarskom manastiru pripada kao matici 24 ćelija (konaka) u Kareji i okolici, od kojih u 14 nastavaju grčki, u 8 ruski i u 2 bugarski monasi. Nedaleko od hilandarskog manastira u gori nalazi se i ruski konak sv. Trojstva, te sv. Ivana Krstitelja.

Od srpskih konaka u Kareji najznatniji je »Paterica«. Tu je pohranjen igumenski štap sv. Save; ovdje je najprije stanovao sv. Sava. Drugi znatni srpski konak u Kareji zove se »Tipikarion« sv. Save. Tu se nalazi znamenita slika Bogorodice koja doji Djetešce, donesena iz palestinske lavre sv. Save. Ovdje je napokon pohranjen i dragocjeni literarni spomenik »Slavenski tipik sv. Save«.





Marija — naša posrednica.

Dr Stj. Bakšić.

(Nastavak).

2. Posebni načini Marijine saradnje kod djela utkupljenja uopće.

Načelno Marijino stanovište, po kojem ona s Kristom sačinjava jedinstveni princip otkupljenja, podaje nam putokaz za rješenje pitanja, kakvu značajku nosi na sebi Marijina otkupna saradnja. Hoćemo li stoga da ovo pitanje riješimo, treba da si dozovemo u pamet načine, na koje je Kristova muka i smrt prouzročila naše spasenje i obilježja, koja Kristovo otkupno djelo na sebi nosi.

a) Sv. Toma, a iza njega ostali bogoslovi, govore, da je Kristova muka i smrt prouzročila naše spasenje na način zasluge — per modum meriti, na način zadovoljštine — per modum satisfactionis, na način žrtve — per modum sacrificii, na način otkupa — per modum redemtionis.

Zadovoljština — satisfactio jest popravljanje nanešene nepravde i to prema načelu jednakosti. To jest popravak nepravde mora svojom vrijednosti dosizati veličinu krivnje, koja je povredom nanešena. Kad je prema tomu govor o Bogu, zadovoljština treba da je tolike cijene, kolike je zločin, koji se nalazi u vrijeđanju Božjeg veličanstva t. j. neizmjerne cijene, jer je i zločin u moralnom redu u neku ruku neizmjeran. Neposredni je učinak zadovoljštine ukidanje krivnje.

Prema tome muka i smrt Kristova u toliko je prouzročila naše spasenje na način zadovoljštine, u koliko je u sebi bila moćna, snažna i vrijedna, da direkte ukloni krivnju, u koju čovjek unilazi grijehom.

No imajući kao direktni svoj učinak uklonjenje krivnje, Kristova je muka i smrt promatrana u svijetlu zadovoljštine

imala i indirektni učinak: povratak milosti. To je i posve nužno. U svrhunaravnom naime redu nema s Bogom prijateljstva na drugi način nego jedino po milosti. Zapreka pak Božjem prijateljstvu jest jedino krivnja — grijeh. Ako se prema tome dade za grijeh zadovoljština, nastaje među Bogom i čovjekom odnos prijateljstva ili drugim riječima nužno se u čovječju dušu vraća milost, koja čini svu bit i osnov Božjeg prijateljstva prema čovjeku. Tako evo Kristova muka promatrana kao zadovoljština za grijehe imade kao direktni učinak ukinuće krivnje, a indirektni povratak milosti, koja se grijehom gubi.

Ovaj karakter Kristove muke tako je očit, da se čini nepotrebno iznositi za to posebne dokaze. Sv. Pismo nedvojbeno uči, da je Sin Božji poslan na svijet, da odnese nepravde ljudske.[57] On je »izbrisao pisanu zadužnicu, koja je svjedočila protiv nas te ju odstranio prikovavši je na križ.«[58]

No obnova milosti i čitavoga svrhunaravnoga života u čovjeku od tolike je cijene, da bi bilo krivo smatrati čitavo ovo velebno djelo samo kao indirektni učinak Kristove zadovoljštine. Treba stoga u Kristovoj smrti i muci naći novo svijetlo, novo obilježje, novu značajku, po kojoj ona jest i može da se smatra direktnim, neposrednim uzrokom onoga počela, koje je obnovilo i obnavlja svijest — posvetne milosti. Ta osebina Kristove muke, po kojoj ona biva direktni uzročnik milosti, jest u tome, što Kristova muka i smrt imade značaj zasluge. Stoga bogoslovi kažu, da je Kristova smrt prouzročila naše spasenje na način zasluge.

Pojam zasluge izaziva u duši pojam plaće. Zasluga i plaća odnose se na istu stvar. Ono naime jest i zove se plaća, što se nekome vraća kao cijena za učinjeno djelo. Kad se dakle kaže, da je Kristova muka prouzročila naše spasenje na način zasluge, onda se time hoće reći, da je Kristovom mukom Bogu dano i prikazano neko djelo, neka vrijednost, za koju nam Bog kao plaću vraća to, da za ljudski rod otvara nebeske izvore Božanske milosti. U tom smislu govori sv. Pismo, da smo

[57] Is. 53.
[58] Kološ. 2, 14.

otkupljeni »skupocjenom krvlju Krista kao nedužna i neokaljana janjeta«.[59]

Kristova je konačno muka prouzročila naše spasenje na način žrtve i otkupa — per modum sacrificii et redemtionis. Kad kažemo: na način žrtve i otkupa, onda ne mislimo time navesti neka nova dva načina djelovanja, koja bi se razlikovala od djelovanja na način zasluge i zadovoljštine. Hoće se time reći samo to, da Kristova smrt, koja naše spasenje polučuje na način zadovoljštine i zasluge, imade na sebi karakter i prave žrtve i pravog otkupnog čina.

Velimo najprije, da Kristova smrt imade karakter prave žrtve. Žrtva (sacrificium) jest odlični čin kreposti bogoštovlja (actus virtutis religionis), koja giba i sklanja volju, da Bogu, kao vrhovnom počelu sviju tvari, dade dolično poštovanje.

Žrtva u širem smislu jest svaki bilo vanjski bilo unutrašnji čin, kojim se Bogu iskazuje štovanje. U užem i pravom smislu žrtva jest prinošenje i barem djelomično uništenje neke vidljive stvari u čast Bogu. Rekosmo, da je žrtva odličan čin kreposti bogoštovlja, jer se njime najbolje i najjače izražava dužno priznanje apsolutnog gospodstva Božjeg, budući da mimo uništenja neke stvari u čast Bogu umjesto vlastitog života nema zgodnijeg načina, kojim bismo simbolizirali potpunu vlast Božju nad nama i nad čitavim stvorenjem.

Kristova smrt imade bez svake sumnje karakter prave žrtve. Prelazeći preko ostalih dokaza ove opće priznate istine, spominjemo tek riječi apostola Pavla u poslanici na Efeš. (5_2): »I živite u ljubavi, kao što je i Krist ljubio nas i predao sebe za nas kao prinos i žrtvu Bogu na slatki miris.«

No ne samo kao žrtva nego se Kristova zadovoljština mora promatrati sa posebnim obzirom, u koliko se njome oslobađamo ropstva. Zbog grijeha zapali smo u ropstvo đavolsko. Od toga ropstva oslobađa nas Krist. Otkupna cijena jest Kristova krv, koju je Otac tražio za našu slobodu. Zato se evo za Kristovu žrtvu, koja je kao cijena otkupa prikazana Ocu za naše oslobođenje iz đavolskog ropstva, kaže, da je prouzročila naše spasenje na način otkupa — per modum redemptionis.

[59] I. Pet. 1, 18—19.

b) Izloživši ukratko odlike Kristova djela i načine, kako je njegova muka prouzročila naše spasenje, treba sada da odgovorimo na pitanje, da li i Marijina otkupna saradnja nosi na sebi karakter sviju onih značajki, koje i samo Kristovo djelo. No prije nego prijeđemo na dokazivanje, da Marijina otkupna saradnja imade, dakako u određenoj podređenosti i ovisnosti, sve odlike Kristova otkupna djela, treba da naglasimo, da je Marija postala najuža saradnica otkupljenja svojim mukama i patnjama, što ih je ćutjela u Sinovljevoj boli i muci te da dosljedno u prvome redu u ovoj patnji treba tražiti sve načine, na koje je Marija sarađivala u otkupljenju.

Razlog je očit. U sv. Pismu neprestano se naše otkupljenje pripisuje Spasiteljevoj muci i smrti prema riječima sv. Mateja (20_{28}): »Sin čovječji došao je da dade život svoj u otkup za mnoge«. Iako dakle ostale trpnje i djela Kristova nijesu bila bez vrijednosti s obzirom na naše otkupljenje, ali opet stoji, da je po Očevoj odredbi i volji, koja je kod pitanja zadovoljštine i primanja zasluga od bitne važnosti, formalni uzrok našeg otkupljenja Kristova muka i smrt. Ona je po Očevoj volji bila u prvom redu određena, da se njome plati otkupna cijena, dok su ostala djela za taj cilj doprinosila samo svojom vezom sa krvnom žrtvom, u kojoj su ona našla svoje usavršenje i završetak. Ako je dakle Krist stekao naše otkupljenje upravo u smrti i muci, ako je nadalje Marija, košto vidjesmo, najuža saradnica otkupljenja, onda je već odatle očito, gdje se u Kristovim djelima imade tražiti najuža i najtjesnija Marijina saradnja.

I. Prvo dakle što treba da naglasimo jest, da je Marija upravo po svojoj muci i bolovima, što ih je trpjela u Kristovoj muci, postala najuža saradnica otkupljenja i najtjesnije sjedinjena s Kristom u jedan jedinstveni, adekvatni princip otkupljenja.

Da je upravo po muci i trpljenju Bl. Dj. Marija najstvarnije sudjelovala kod našeg spasenja kao prava njegova suuzročnica, slijedi već iz temeljnog mariološkog principa, da je Marija u djelu otkupljenja s Kristom najuže združena. Dosljedno ona je kao saradnica otkupljenja združena s Kristom i u trpljenju, po kojem nam je formalno stečeno spasenje. Ma-

rijina dakle muka, bol i patnje, što ih je ćutjela s Kristom, dok je trpio i umirao, ulazi u otkupni princip kao supočelo, koje s drugim vrhovnim počelom: Kristovom mukom, sačinjava jedan jedinstveni uzrok, koji je proizveo naše spasenje: Kristova patnja i Marijina supatnja.

Ovo je međutim istina tako lijepo osvijetljena u crkvenoj tradiciji. Tomu je odličan svjedok ponajprije Sv. Alberto Veliki u djelu: Mariale sive quaestiones super Evangelium: Missus est, u kojem jasno ističe princip, da je Marijina supatnja s Kristovom patnjom i smrću proizvela naše spasenje. Razlažući naime, da Bl. Dj. Marija nije morala imati nikakvih redova kaže: »Časti su u crkvi zbog službe i službeništva. Bl Dj. Marija nije uzeta od Gospodina u službeništvo, nego u dioništvo i pomoć (in consortium et adjutorium) prema onoj: »Načinimo mu pomoćnicu sličnu sebi«.[60] Ovaj princip Marijina sudioništvovanja primjenjuje sv. Alberto V. na Bl. Dj. Mariju upravo koliko je s Kristom trpjela za spasenje ljudi. Ponajprije naime evo ovako kaže: »Preblažena pak Djevica uzeta je u pomoć spasenja i u dioništvo kraljevstva: ona je naime sama, dok su sluge pobjegli, zajednički trpjela (compassa est). Zato je i jedina zadobila dioništvo kraljevstva ona, koja je bila pomoćnica u radu, prema onoj: Načinimo mu pomoćnicu sličnu njemu.« Drugi dokaz navodi ističući, da je »saopćenje trpnje« (communicatio passionis) privilegij Bl. Dj. Marije. Ovako naime kaže: »I tako je ona jedina bila, kojoj je dana ova povlastica, naime »communicationis passionis«, kojoj je Sin, da joj uzmogne dati nagradu, htio udijeliti zaslugu trpnje i, da je načini dionicom dobročinstva otkupljenja, htio je da bude i dionica i kazne trpljenja (poenae passionis)«. Kroz čitavo spomenuto djelo sv. Alberta provlači se nauka o sutrpnji Bl. Dj. Marije kao sudrugarice Krista, koji trpi. Tako n. pr. dokazujući, da Bl. Dj. Marija nema nikakvih redova ovako kaže: »U redu Crkve najviši je papa, koji je zamjenik Isusa Krista. Blažena pak Djevica nije zamjenica, nego pomoćnica i družica (coadjutrix et socia), dionica u kraljevstvu, koja je bila dionica u patnji za ljudski rod, kada je, dok se svi službenici i učenici razbježali, sama ostala pod križem i rane, koje je Krist primio

[60] Mar., qq. 36—43.

na tijelu, sama primala na srce: stoga joj i mač tada prob'o dušu«.[61] Na drugome opet mjestu kaže: »Rodila je dakle (Bl. Dj. M.) svoga prvorođenca bez boli u svome porodu, a kasnije je zajedno čitav rod ljudski rodila u muci Sina, gdje je postala pomoćnica slična njemu, gdje je ona, majka milosrđa, pomogla Oca milosrđa u najvišem djelu milosrđa i zajedno s njime preporodila sve ljude. Ovo je preporođenje bilo s najvećom boli jednoga i drugoga.«[62] Tako evo po nauci sv. Alberta Velikog. Bl. Dj. Marija upravo po svojoj trpnji, koju je ćutjela u muci Sina, ulazi u najužu vezu s Kristom kao otkupiteljem i upravo dok sama trpi zbog Sina, koji trpi, čini sa Sinom jedinstveni princip otkupljenja.

Sv. Antonije florentinski opet veli: »Jedina je (Bl. Djevica) bila, kojoj je dana povlastica: sudioništvovanje u trpnji (communicatio passionis), te da nju učini dionicom dobročinstva otkupljenja, da, kao što je bila pomoćnica otkupljenja po sutrpnji (adjutrix redemtionis per compassionem) tako bude majka sviju ponovnim stvaranjem (per recreationem) [Summa, p. 4, tit. 15, cap. 20, § 14]. Na drugom opet mjestu kaže, da nije dolikovalo, da Krist bude sam nego da uz njega bude majka njegova, »koja mu je dana na pomoć u otkupljenju po golemoj supatnji (per compassionem maximam)« (Summa, p. 4, tit. 15, cap. 44, § 9).

Ovu je nauku jasno naglasio i Pijo X. govoreći: »Osim toga treba presvetoj Bogorodici ne samo to u hvalu upisati, što je jedinorođenome Bogu, kad se kanio roditi iz ljudskih udova, pružila tvar svojega tijela, da se iz nje priredi žrtva za spasenje ljudi, nego i dužnost, da ovu istu žrtvu čuva i hrani i u određeni čas stavi pred žrtvenik. Odavle je nastala zajednica života i napora između majke i sina, koja se nikada nije razvrgla tako, da riječi prorokove jednako pristaju na oboje: »Utrošio se u boli život moj, a godine moje u kukanju (Ps. 30. 11). A kad je sinu došao zadnji čas, stajaše uz križ Isusov njegova majka i ne bijaše samo zaokupljena užasnim prizorom, nego se upravo radovaše, što se njezin jedinac prinosi za spasenje ljudskoga roda, a i trpjela je s njim zajedno u tolikoj

[61] Q. 150, l. c. p. 219.

[62] Q. 148 l. c. p. 214.

mjeri, da bi sama, kad bi bilo moguće, podnijela sve muke, koje je sin podnio.«[63]

Čvrsta je dakle nauka, da je Bl. Dj. Marija pod križem s Kristom zajedno trpjela za spasenje roda ljudskoga. Stoga kao što govorimo o trpnji i muci Kristovoj, tako treba da govorimo i o supatnji Marijinoj. No ovoj se supatnji, kako vidjesmo, ne smije dati samo osobni karakter. Nije to trpnja, kojom je Djevica stekla zasluge samo za sebe nego je to trpnja, koja je s Kristovom trpnjom prinesena i primljena od Oca kao uzrok našeg spasenja. S tom je trpnjom Marija nešto stvarno pridonijela za naše spasenje. Nitko naime ne niječe, da je Bl. Dj. Marija pretrpjela golemu osobnu bol, ali ako se ova trpnja promatra u svijetlu principa, da je Marija združena i sjedinjena s Kristom u službi otkupljenja, onda se nedvojbeno vidi, da je osobna Marijina patnja i bol prinešena i primljena kao cijena otkupljenja roda ljudskoga. Nema nikoje sumnje, da se Maririjina supatnja ne bi tako emfatički isticala, kad bi ona imala samo personalni karakter i kad bi ona bila zaslužna samo njoj samoj. Ako se ipak ova tvrdnja ističe s posebnom emfazom, ako se ona pače naziva osobnom povlasticom Bl. Djevice Marije, onda ona nužno imade drugi karakter nego primjerice bol i sućut Ivanova i pobožnih žena pod križem. To se može protumačiti samo tako, što Marijina trpnja ulazi u princip otkupljenja. I upravo radi toga, jer ova bol ulazi u princip otkupljenja, kaže se, da je Marija po njoj obnovila ljudski rod. To je potvrdio i Benedikt XV. riječima: »Tako je sa Sinom, dok je trpio i umirao, trpjela i gotovo zajedno umrla, — da se pravom može reći, da je ona s Kristom otkupila rod ljudski.«[64]

Izloživši evo, kako je Bl. Dj. Marija upravo po svojoj muci, patnji i sućuti s Kristom postala najuža saradnica otkupljenja, treba sada da pokažemo, da je upravo ova Marijina saradnja preko muke i bolova imala na sebi sve one oznake i odlike, koje i Kristova muka. To jest, košto je Kristova muka prouzročila naše spasenje na način zadovoljštine, zasluge, žrtve i otkupa, tako i Marijina saradnja, osobito u muci, bolovima, supatnji i sućuti s Kristom, imade na sebi karakter spo-

[63] Ad diem illum. 2. febr. 1904.

[64] 22. Mart. 1918. cf. Acta Apost. Sedis 1918. p. 182.

menutih obzira. Njezina je dakle suradnja prouzročila naše spasenje ne samo na način zasluge, nego i na način zadovoljštine; ona nadalje imade karakter pravog otkupa i prave žrtve.

II. Nastaje dakle pitanje, da li je Marija sudjelovala kod otkupljenja na način zasluge — per modum meriti.

Pitanje Marijinih zasluga razmotrit ćemo u interesu dobrog poznavanja Marijina utjecaja na čitavo otkupno djelo u potpunom njegovom opsegu, to jest ne samo u koliko su te zasluge stečene sudjelovanjem kod formalnog otkupnog čina — Kristove muke i smrti, nego, koliko su povezane i s ostalim Marijinim djelima utjecale na ekonomiju spasenja.

Da međutim na ovo pitanje odgovorimo, potrebno je prije svega tačno objašnjenje i dioba pojma zasluge — meriti.

Zasluga je vlastitost moralnog čina, zbog kojeg se smatra da je vrijedan nagrade ili kazne. Zasluga se dakle razlikuje i od moralne dobrote odnosno zloće čina kao svoga uzroka i od nagrade odnosno kazne kao svoje posljedice. Obično se i samo moralno djelo naziva zaslugom, ali po formalnoj svojoj definiciji zasluga je onaj snošaj, koji postoji između moralnosti čina i naplate, koja je s njome povezana.

Zasluga je također, kako se iz definicije vidi, i kako već prije spomenusmo, nešto različito i od zadovoljštine i od prošnje (impetratio). Razlikuje se od zadovoljštine, jer je cilj zasluzi nagrada, a zadovoljštini, da se nadoknadi nepravda. Razlikuje se i od prošnje. Premda naime i zasluga i zazivanje ili prošnja giblju Boga na nagradu, a ono je ipak razlika u tome, što zasluga giba Boga na nagradu zbog unutarnje vrijednosti samoga djela, dok se kod prošnje (impetratio) nagrada očekuje na temelju molbe, gdje je prema tome učinak zavisan o dobrohotnosti onoga, koga moliš. Pojam i vlastitost prošnje (impetratio) pripada samo molitvi, dok je zasluga skopčana sa svakim dobrim djelom, dakle i sa molitvom. Stoga primjerice anđeli svojim molitvama mogu za nas nešto isprositi (impetrare), ali ne zaslužuju, dok mi opet svojim molitvama, ako su valjane, možemo steći zasluge, a da ipak ne isprosimo ono, što molimo.

Treba da nešto spomenemo i o diobi zasluge. Puštajući s vida drugu diobu treba spomenuti, da je zasluga dvostruka: zasluga po pripadnosti, po pravu (meritum de condigno) i za-

sluga po prikladnosti ili primjerenosti (meritum de congruo). U zasluzi po pravu postoji jednakost između zaslužnog djela i nagrade, dok u zasluzi po primjerenosti te jednakosti nema, nego nagrada nadvisuje vrijednost djela. Baš stoga po ovoj prvoj zasluzi stiče čovjek pravo (jus) na nagradu, a Bog, za koga se djelo čini, imade dužnost (debitum), da to djelo nagradi, dok kod one druge zasluge postoji tek neka primjerenost i prikladnost, da se nagrada dobije.

Da djelo imade značaj zasluge po pravu ili pripadnosti (de condigno) potrebno je uz druge uvjete ponajprije to, da je djelo učinjeno u posvetnoj milosti. Ovo je posve očevidno, jer kad bi teški grješnik mogao štogod zaslužiti po pravu, slijedilo bi, da je čovjek u isto vrijeme dostojan i vrijedan i vječne smrti, jer je teški grješnik, i vječnoga života, jer bi u supoziciji mogao po pravu zahtijevati od Boga vječnu nagradu.

Za zaslugu po pravu potrebno je nadalje obećanje Božje. Iako je naime djelo učinjeno u posvetnoj milosti, nije još tim samim takovo, da Bog mora za nj dati vječnu nagradu. Zato je potreban poseban ugovor ili obećanje. Radnik, koji je cijeli dan radio u vinogradu, a nije sklopio ugovora niti je najmljen, zaslužuje možda nagradu temeljem neke primjerenosti, koja se dolikuje kod vlasnika vinograda, ali nipošto temeljem prava. Zato je kod zasluga po pravu sa strane Božje svakako potrebno Božje obećanje i Božja odredba, koja za djela učinjena u milosti određuje vječnu nagradu. Ta je tvrdnja posve jasna i opravdana. Ta »tko mu je (Boga)«, kaže sv. apostol Pavao »prije što dao, da mu se uzvrati«.[65] Stoga i veli sv. Augustin. »Postao je dužnik naš, ne time što bi od nas štogod primio, nego zato, što mu se svidjelo, da nam obeća.«[66]

Izloživši pojam zasluge laglje ćemo sada odgovoriti na pitanje, da li je Marija mogla i dali je ona uistinu sudjelovala kod našega otkupljenja na način zasluge tako, da bismo mi svoje spasenje uz Kristove zasluge dugovali i zaslugama Bl. Dj. Marije.

Imajući pred očima sve, što rekosmo, postavljamo o Marijinoj zasluzi s obzirom na otkupljenje ove tvrdnje:

---

[65] Rim. 11_{35}.

[66] Sermo 156 de verbis apostoli c. 2.

1. Bl. Dj. Marija nije ponajprije mogla zaslužiti zaslugom po pravu (merito de condigno) ni toga, da Krist postane čovjekom uopće (incarnatio in se) ni toga, da narav ljudsku primi od žene (maternitatem divinam in genere spectatam) ni toga, da baš ona sama postane majkom Božjom. Razlog je očevidan. Zato naime šalje Bog Otac svoga Sina rođenoga od žene na svijet, da spasi i otkupi svijet. Krist Bog jest dakle počelo sviju milosti, koje se dobivaju iza Adamova pada. Ako je tako, onda je posve očito i to, da Krist kao počelo milosti, koja kao apsolutno nuždan uvjet jedina osposobljuje ljudsko djelo da bude zaslužno, nije mogao biti predmet Marijine zasluge po pravu (de condigno), kad ta zasluga Kristovu milost pretpostavlja. To je ono, što kažu bogoslovi: Principium meriti non cadit sub merito. To vrijedi i za materinstvo Božje, koje kao preduvjet utjelovljenja, preko kojeg dolazi Krist sa svojom milošću, nikako ne može biti predmet nečije zasluge po pravdi. ili pripadnosti.

2. No ipak je Bl. Dj. Marija zaslužila na neki način i samo materinstvo Božje i utjelovljenje, kako se to vidi i iz liturgije i iz nauke bogoslova. Crkva pozdravlja Mariju: »Kraljice neba. raduj se, jer, koga si zaslužila nositi, uskrsnu, kako je rekao.« Sv. Augustin veli: »(O bl. Djevici Mariji) radi Gospodnje časti, nikakva uopće neću pitanja stavljati, kad se radi o grijehu: ... ona je zaslužila da začne i rodi onoga, za koga je stalno, da nije imao nikakva grijeha.«[67] Sv. Toma opet kaže: »Treba reći, da je Bl. Dj. Marija zaslužila nositi Gospodina, ne zato, jer je zaslužila, da se on utjelovi, nego, jer je po milosti, koja joj je dana, zaslužila onaj stupanj čistoće i svetosti, da po primjerenosti (congrue) može postati majka Božja.«[68] Ova istina slijedi i iz općenito prihvaćenih teoloških principa. Očito je naime, da je Bl. Dj. Marija prema načelu, da se umnožavanje milosti mjeri prema ljubavi i milosti, kao presveta i najčistija osoba svojim djelima po pravu zaslužila (de condigno) najveću milost i svetost. Nema također nikoje sumnje, da se je ovom predivnom čistoćom i pregolemom svetošću primjereno (congrue) spremala i osposobila, da postane majkom Božjom. Opravdano

[67] De natura et gratia, c. 36; Migne P. L., t. 44. col. 267.

[68] III. P., q. 2, art. 11, ad 3.

se stoga može reći, da je Bl. Djev. Marija svojim zaslužnim činima primjereno (congrue) zaslužila, da bude majkom Božjom. Dakako, ova zasluga, kao što smo vidjeli, ne prekoračuje granice primjerenosti (congruitatis), jer se ni na koji način ne može reći, da materinstvo Božje po pravdi (ex justitia) pripada bilo kojem pa i najsvetijem i najtežem moralnom djelu.

3. Bl. Dj. Marija zaslužila je naše spasenje i u toliko, što je zaslužila neke okolnosti spasenja, napose njegov brzi dolazak. Ova je tvrdnja očita. Prema općem mišljenju bogoslova nema nikoje sumnje, da su svetitelji Staroga Zavjeta mogli svojim zaslugama pospješiti dalazak Krista. Što više oni su to doista i učinili (Gl. Daniel 9, Ps. 11, Malach. c. 3). Ako su pak sveci Staroga Zavjeta to de facto učinili, ili barem mogli činiti, onda nema dvojbe, da je to ne samo mogla nego i uistinu učinila Bl. Dj. Marija. Tä ako itko, a ono je Bl. Dj. Marija čeznula, željela i molila skori dolazak Mesijin. Time je dakako zaslužila njegov dolazak. Karakter ove zasluge nije po općem mišljenju bogoslova de condigno, po pripadnosti, po pravdi, nego po prikladnosti ili primjerenosti (de congruo).

4. Ali sada nastaje mnogo važnije pitanje, da li je Bl. Dj. Marija svojim zaslužnim činima bilo na koji način utjecala na naše spasenje ne samo indirekte, zaslužujući samo zaslugom po primjerenosti ubrzanje utjelovljenja Sina Božjega i svoju osobnu čast Božje matere, nego i direkte, to jest, da li je Marija bilo na koji način zaslužila ono, što nam je zaslužio Krist i po čemu je on postao naš formalni otkupitelj i posrednik.

Odgovarajući na ovo pitanje kažemo, da je Marija zaslugom primjerenosti ili prikladnosti (merito de congruo) zaslužila sve ono, što nam je Krist zaslužio zaslugom po pravdi ili pripadnosti (merito de condigno).

Ova je nauka kao neosporiva istina naglašena u dokumentima osobito novijih papa i teologa te je posve u skladu s opće priznatim teološkim principima. Tu je nauku osobito naglasio Pijo X. kad kaže: »Jer (Marija) svekolike nadvisuje svetošću i tijesnom povezanošću s Kristom, i jer prihvaćena od Krista k djelu ljudskog spasenja, nama, kako vele, po prikladnosti (de congruo) zaslužuje ono, što je Krist zaslužio po pripadnosti (de condigno, po pravdi).«[69]

[69] Enc. Ad diem illum, 2. Febr. 1.904.

U ovim je papinskim riječima sadržana sva nauka, koju treba držati o Marijinim zaslugama kod djela otkupljenja. Analiza papine izjave otkriva nam uporište, na koje se ova nauka oslanja.

Kao prvi temelj tvrdnje, da je Marija nama zaslužila po prikladnosti sve ono, što nam je Krist zaslužio po pripadnosti jest Marijina svetost, njezina milost i potpuno jedinstvo njezine volje s Kristovom. Drugi je temelj u principu, koji je, kako vidjesmo tako čvrsto uglavljen u tradiciji, da je naime Marija s Kristom u čitavom djelu otkupljenja najuže sjedinjena kao prava saradnica i suuzročnica. I kako s jedne strane nema nikoje sumnje, da Kristovo otkupno djelo imade karakter zasluge, a s druge strane, da je Marija u čitavom djelu otkupljenja s Kristom najuže združena sačinjavajući s Kristom jedan jedinstveni, adekvatni uzrok spasenja, slijedi, da i Marijina saradnja kod otkupnog djela imade karakter prave zasluge.

U papinim je riječima također označen objekt i narav Marijine zasluge. Predmet je Marijine zasluge sve ono, što je zaslužio Krist. On je dakle tako širok kao i Kristovo otkupljenje, to jest proteže se na sve ljude i na sve milosti.

Ovu je nauku jasno naučavao već i sv. Alfonso.[70] Tvrdnju naime, da je Bl. Dj. Marija od prvoga časa života imala više milosti i svetosti, nego li svi ostali sveci zajedno, dokazuje sv. Alfonso time, što je ona od početka imala službu posrednice. Posrednica je pak Marija zato, što je, kako uče sv. oci i bogoslovi, svojim zagovorom i zaslugom po primjerenosti (merito de congruo) čitavome čovječanstvu zaslužila otkupljenje. Kaže se, izlaže dalje sv. Alfonso, zaslugom po primjerenosti, jer je samo Isus Krist naš posrednik putem pravednosti i zaslugom po pravdi (pripadnosti, pripadanju) prinijevši svoje zasluge vječnom Ocu, koji ih je primio za naše spasenje. Marija je naprotiv posrednica po milosti putem zagovora (intercessio) i zasluge po primjerenosti (meritum de congruo) prinijevši Bogu, kako kažu bogoslovi sa sv. Bonaventurom, svoje zasluge za spasenje sviju ljudi. Bog ih je po milosti primio sa zaslugama Isusa Krista. Tako evo i po sv. Alfonsu Marijina saradnja kod otkupljenja imade karakter zaslužnog djela.

[70] Glorie di Maria; op. ascet. V. I. p. 167—168.

Odličan je tomu svjedok također Ambrosius Catharinus[71] O. P. († 1553.). Govoreći o sličnosti među Kristom i Adamom, Marijom i Evom navodi tri načina tjelesnog proizvođenja, čemu odgovaraju tri načina duhovnog rođenja. Adam je od samog Boga stvoren iz zemlje, Eva je bez majke izvedena iz Adama, a svi se ostali ljudi rađaju od oca i majke. Tako je Krist Božjim djelovanjem rođen od Marije, Marija je duhovno izašla iz Kristova rebra, dok je spavao na Križu, a svi se drugi ljudi preporađaju iz Isusa i Marije. Ambrosius Catharinus naime kaže: »Upoznaj dakle u tom prvo rađanje duha naime Krista iz Marije — upoznaj ovo drugo duhovno rađanje Djevice, koje ispovijedamo, koje je bilo iz Hrista, ne od nje same i djelovanjem vlastitoga rođenja. A ipak iz nevinosti kao što on, i iz njegovog rebra, to jest: iz njegove hrabrosti i moći milosti, kojom je bio jak kod oca, zato da se odanle može izvesti pomoć slična njemu, to jest: sasvim nevina za preporađanje drugih. I kako je lijepo tada izvedena, kada je onaj muž pao u san, da razumiješ, da je i Djevici bio potreban Kristov križ — upoznaj treći način duhovnog rađanja, koje je zajedničko svim ostalima, jer se dogodilo nakon što je počinjen grijeh i nakon što je nadošla smrt. Zato je ovo rađanje iz jednog i drugog, to jest iz muža i žene, Krista i Marije. Premda je njih dvoje bilo sasvim nevino (Marija je doduše bila takova po samom Kristu) ipak su naše grijehe natovarili na sebe i nama poradi svojih kazna zaslužili spasenje. Najprije je ipak i na poglaviti način Krist kao muž, zatim kao žena djevica sama.«

Ferdinando Quirin de Salazar opet kaže: »Odvažno rekoh, da Krist nije ništa bilo nama bilo samoj Djevici stekao svojim zaslugama po pripadnosti (ex condignitate) što ne bi i Djevica Bogorodica isprosila po prikladnosti (ex congruitate).«[72]

Da je Bl. Dj. Marija zaslugom primjerenosti (merito de congruo) zaslužila čovječanstvu sve ono, što je Krist zaslužio

---

[71] Disputatio pro immaculata Dei Genitricis conceptione. Lib. 3, persuasio 14: pag. 30. Opuscula, Lugdini, 1542.

[72] Defensio pro immaculata Deiparae Virginis conceptione, c. 21. n. 7.

zaslugom po pravednosti (merito de condigno) slijedi također iz naravi zasluge po primjerenosti, iz analize razloga, zbog kojeg Bog zaslugu po primjerenosti prima i iz stvarnog milosnog stanja, u kojem je bila Bl. Djev. Marija. »Kaže se za nekoga, da ima zaslugu samo po prikladnosti, kaže sv. Toma, kad te jednakosti (t. j. između nagrade i zaslužnog čina, na temelju pravog procjenjivanja) nema, nego se, jedino na temelju darežljivosti darivatelja, podjeljuje dar, kakav se pristoji darivatelju.«[73] Razlog opet, zašto Bog zaslugu po primjerenosti prima, vidi se iz ovih riječi sv. Tome: »Budući da čovjek u stanju milosti ispunjava volju Božju, prikladno je, da, na temelju srazmjernosti prijateljstva, Bog ispuni volju čovjeka i da spasi drugoga, premda bi katkada mogla biti na putu zapreka sa strane drugoga, čije opravdanje želi neki svetac.«[74]

Uzmemo li sada, da je Bl. Djevica Marija bila prepuna milosti i najsavršenije ispunjala u svemu volju Božju te zacijelo punom dušom željela i htjela spasenje sviju ljudi, onda nemamo razloga da opstojnost ove zasluge kod nje zaniječemo. Moglo bi se dakako prigovoriti, da izneseni teološki argumenat nikako ne podaje dovoljnog razloga za ovako široku tvrdnju, da je naime Marija zaslugom po primjerenosti (merito de congruo) zaslužila sve, što je Krist zaslužio zaslugom po pravu (merito de condigno). No uoči li se načelno stanovište Marijino u djelu otkupljenja, da je ona naime s Kristom, kako prije vidjesmo, u djelu otkupljenja najuže združena kao uska saradnica i prava suuzročnica, onda poteškoća otpada. Kako god je dakle široko djelo otkupljenja, ono je u čitavom svom opsegu predmet, koji je s Kristom vršila Bl. Dj. Marija. Njezine se dakle i zasluge protežu na čitavo otkupno djelo, jer je dolikovalo, da Bog toga ne uskrati onoj, koju je odabrao i odredio da bude s Kristom združena kao nerazdruživa saradnica otkupljenja. Trebalo bi doista navesti teške razloge, da se Bl. Djevici zaniječe ovaj način saradnje kod otkupljenja, kad s druge strane postoje svi razlozi, koji za tu saradnju govore. Tä imala je milosti, koje ju za zasluge osposobljuju, više nego svi ljudi zajedno. Budući pak, da je po odredbi Božjoj s Kri-

---

[73] II. Sent. d. 27. q. 1. art. 3.

[74] I—II. q. 114. art. 6.

stom združena, da bude saradnica otkupljenja, nema nikoje sumnje, da je i njezina volja bila najuže sjedinjena s Kristovom tako, da je ono htjela, što hoće Krist: onamo upravljala svoje čine, kuda ih je upravljao Krist. Jer je pak Krist sve svoje čine onamo upravljao, da s njima zasluži čovječanstvu otkupljenje i milosno blago, nema nikoje sumnje, da je i Marija kao najuže združena s Kristom sve svoje zaslužne čine upravljala na otkupljenje roda ljudskoga. I volja Marijina i svetost njezina podaju stoga čvrsti oslon za tvrdnju, da je Marija nama zaslužila, dakako zaslugom po primjerenosti (de congruo), sve ono, što nam je Krist zaslužio zaslugom po pravdi (merito de condigno).

5. Činjenica, što sv. Toma čovjeku u posvećujućoj milosti daje mogućnost zasluge po primjerenosti (de congruo) samo s obzirom na prvu milost drugoga čovjeka, ne čini nikoje teškoće. Nitko naime ne će zanijekati, da je velika razlika između Bl. Djevice Marije i ostalih ljudi. Ona je, kako vidjesmo združena s Kristom baš u koliko je otkupitelj te stoga pred svim svecima imade specijalno mjesto, a dosljedno i posebnu mogućnost zasluge.

6. Na pitanje, što je sve predmet Marijinih zasluga, odgovaraju neki bogoslovi, da nam je Marija zaslužila samo primjenu — applicationem onih milosti, koje nam je zaslužio Krist.[75] No time čini se nije dosta označena Marijina zasluga. Marija nam je naime zaslugom po primjerenosti (de congruo) zaslužila sve ono, što nam je zaslužio Krist. No Krist nam je zaslužio ne samo primjenu milosti, nego samu milost. Stoga i za Bl. Dj. Mariju treba reći, da je zaslužila samu milost. Svojom dakle saradnjom u otkupljenju Bl. Dj. Marija stekla je i zaslužila ne samo primjenu nego i same milosti, ne dakako zaslugom po pravdi nego po primjerenosti, dok dakako sada na nebesima, kao što ćemo to kasnije vidjeti, Marija kod upravljanja zasluženim otkupnim blagom sudjeluje tako, da svojim zaslugama i prošnjama stiče dijeljenje i primjenu sviju milosti, koje se čovječanstvu daju.

7. Nekoji bogoslovi hoće da zaniječu Bl. Dj. Mariji mogućnost izložene zasluge bojeći se, da se time ne umanje Kristove

[75] Tako i Scheeben (Dogmatik, III. 1882 p. 603 n. 1792).

zasluge. No ova je bojazan neopravdana. Ako se naime uzme pred oči, da je zasluga Bl. Dj. Marije, o kojoj raspravljamo, ne zasluga po pravdi (meritum de condigno) nego zasluga po primjerenosti (de congruo) i da je moć ovako zaslužiti dana Bl. Djevici Mariji po Kristovoj zasluzi, onda je očito, da se Kristova zasluga nipošto ne umanjuje nego naprotiv uvećava, jer se Kristovoj zasluzi daje tolika odlika i moć, da je kadra svoj utjecaj proširiti i na Bl. Dj. Mariju i to tako, da se Marijina zasluga utjecajem Kristove zasluge proteže na sav okvir Kristova otkupljenja.

Jednako nema teškoće u tome, što je zasluga Marijina vremenski bila prije Kristove muke i smrti ili u isto vrijeme s njome. Bl. Dj. Marija mogla je naime imati moć zasluživati i prije Kristove smrti, ali ne neovisno od nje, nego snagom i uplivom Kristove zasluge, koja je izvor svake milosti. Time dakako spomenuta teškoća otpada.

8. Kad pak nastaje pitanje, kojim je zaslužnim činima Bl. Dj. Marija zaslužila otkupljenje i otkupne milosti, onda je odgovor analogan odgovoru na pitanje o Kristovim zaslugama. Kao što je naime Krist — košto smo to već prije opetovano spomenuli — sve svoje čine upravljao za spasenje roda ljudskoga, tako je i Marija sve svoje čine upravljala kao djela zaslužna za otkupljenje. Ali kao što je Krist po Očevoj volji formalno zaslužio otkupljenje tek mukom i smrću, tako je i Marija postala najuža saradnica otkupljenja i to otkupljenje s Kristom zaslužila upravo svojom patnjom, bolima i žrtvom sjedinjenom s Kristovom mukom i smrti.

Evo širokog okvira Marijinih zasluga uopće, a napose onih, koje izviru iz njezinog zajedničkog trpljenja s Kristom u njegovoj muci i smrti.

III. No Marijina saradnja u otkupljenju imade također karakter prave zadovoljštine. Nju je prinijela preko svoje muke i bolova, svoje supatnje i sućuti s Kristom u njegovoj muci i smrti.

Da laglje shvatimo i dokažemo svoju tvrdnju, treba da ponajprije uz ono, što već rekosmo, još nešto kažemo o zadovoljštini.

1. Zadovoljština je, kako već prije spomenusmo, nadoknada, popravljanje nanesene nepravde. Ako je nadoknada jednaka nepravdi, zove se zadovoljština po pravdi, po pripadnosti (de condigno). Ako pak zadovoljština nije jednaka nanesenoj nepravdi, nego je samo Bog iz svoje veledušnosti prima i s njom se zadovoljava, zadovoljština je onda po primjerenosti, po prikladnosti (de congruo).

Zadovoljština je nadalje prva ili druga. Prva je zadovoljština ona, koja pretiče svaku drugu zadovoljštinu, tako te sve druge zadovoljštine imadu svoju snagu i moć jedino iz prve.

Iz ovog je očito, da je jedino Kristova zadovoljština apsolutno prva, dok su sve ostale zadovoljštine, ne isključivši ni eventualnu zadovoljštinu Bl. Dj. Marije, drugotne.

Zadovoljština konačno može biti općenita ili partikularna. Općenita može biti u dvostrukom smislu: ili zato, jer joj je učinak općenit t. j. ako zadovoljština nadoknađuje svu nepravdu Bogu nanešenu: i grijeh i kazan za grijeh; ili je općenita zato, što je ona počelo, princip, na koji se oslanjaju i crpe snagu sve druge zadovoljštine, koje se možda Bogu prinose. Općenitoj zadovoljštini u prvom smislu stoje u protimbi partikularne zadovoljštine, koje se prinose u ime kazne, koja je povezana s grijehom. Kristova je zadovoljština univerzalna u jednom i u drugom smislu.

Zadovoljština, za koju tvrdimo da je imade kao svoju odliku muka, trpnja i sućut Bl. Dj. Marije, nije dakako zadovoljština po pravdi (de condigno) nego po primjerenosti (de congruo). Ta zadovoljština nadalje nije prva nego druga. No ma da je ta zadovoljština drugotna, razlika je ipak između zadovoljštine Bl. Dj. Marije i zadovoljštine ostalih svetaca, koja je također drugotna, u tome, što je zadovoljština Bl. Dj. Marije, iako je prema Kristovoj zadovoljštini drugotna, ipak prema zadovoljštinama ostalih svetaca u neku ruku prvotna, jer svi ostali sveci imadu mogućnost dati zadovoljštinu jedino snagom i uplivom Kristove zadovoljštine po pravdi (de condigno) i zadovoljštine Bl. Dj. Marije po primjerenosti (de congruo). Kristova je zadovoljština prema tome apsolutno prva, dok je Marijina zadovoljština relativno prva t. j. samo u odnosu prema zadovoljštini ostalih svetaca. Marijina zadovoljština jest ta-

također općenita. Općenita je naime ponajprije s obzirom na učinak. To jest zadovoljština Bl. Dj. Marije ne proteže se kao zadovoljština ostalih svetaca samo na oproštenje kazne, nego je njezin objekat ne samo kazna nego i krivnja. Kad se pak pita, da li je Marijina zadovoljština općenita i u tom smislu, što bi iz nje svoju snagu crpile sve ostale zadovoljštine, onda treba odgovoriti s nekom distinkcijom. Marijina je zadovoljština zacijelo općenita u tom smislu, što sve partikularne zadovoljštine ostalih ljudi imadu svoju snagu samo u ovisnosti prema Mar. zadovoljštini, koja s Kristovom zadovoljštinom čini jedinstveno počelo, odakle sve zadovoljštine primaju svoju snagu, ali nije općenita apsolutno, jer i sama Marijina zadovoljština, koja je po Ocu određena da bude supočelo Kristove zadovoljštine, imade ipak svu svoju snagu iz zadovoljštine Kristove. Dakako govoreći o Kristovoj zadovoljštini prema Bl. Dj. Mariji treba da istaknemo, da se Kristova zadovoljština za Mariju ne smije da razumije tako, kao da je Krist zadovoljio za kakav Marijin grijeh, nego tako, da je Kristova zadovoljština bila za bl. Djevicu Mariju počelo, odakle je i ona sama imala tu mogućnost, da može zadovoljiti za druge.

2. Iz ovoga što rekosmo, posve se očito vidi mogućnost saradnje Bl. Dj. Marije kod djela otkupljenja na način zadovoljštine, budući da se u toj suzadovoljštini ne nalazi ništa, što bi bilo u protimbi s Kristovom časti, dostojanstvom i službom. Tä Krist je sam i jedini prinio zadovoljštinu po pravdi, a Marija samo po primjerenosti (de congruo). Marijina zadovoljština nadalje, iako je s obzirom na zadovoljštine drugih ljudi prva, i u vezi s Kristovom zadovoljštinom njihovo počelo, ali ipak pretpostavlja Kristovu zadovoljštinu kao prvu, od koje Marijina zadovoljština imade svu svoju vrijednost. Marija je dakle mogla zbog vrijednosti, koja je iz Kristove zadovoljštine sašla na njezinu zadovoljštinu, u zajednici s Kristom i to samo de congruo — po primjerenosti, zadovoljiti za učinjene grijehe čovječanstva.

Mogućnost ove saradnje u skladu je također s onim, što o zadovoljštini govori sv. Toma. On veli: »U koliko su također dva čovjeka jedno u ljubavi, jedan za drugoga može zadovoljiti« (S. th. III. q. 48, a. ad 1). Na drugom opet mjestu kaže:

»Neka zadovoljština može se na dva načina nazvati dostatnom: na jedan način savršeno, kad je razmjerna (condigna), na drugi način može se reći, da je zadovoljština čistog čovjeka (puri hominis) dostatna nesavršeno, naime prema prihvaćanju onoga, tko je s njom zadovoljan, makar i nije razmjerna (condigna); a budući da sve nesavršeno pretpostavlja nešto savršeno, da ga podržava, biva, da svaka zadovoljština čistog čovjeka imade djelotvornost od Kristove zadovoljštine.«[76]

3. Za ovu Marijinu zadovoljštinu, čiju smo mogućnost izložili, treba da navedemo nekoliko svjedočanstva. Sv. Bernardo veli: »Stoga trči Eva k Mariji, majka kćerki, kći neka odgovara za majku, ona neka skine sramotu smrti, ona neka o c u z a m a j k u z a d o v o l j i, jer gle ako je muž pao po ženi, ne diže se nego po ženi.«[77]

Ferd. Quir. de Salazar nadovezuje na ove riječi ovako: »Treba vagnuti one riječi: Neka ona za majku zadovolji, koje djelomice uzdižu, djelomice tumače način i narav, kako je Djevica Evinu štetu i nepravde našem rodu nanešene opet popravila. Znače naime, da je ona svojim zaslugama za materin postupak p r i n i j e l a z a d o v o l j š t i n u (satisfactionem obtulisse) ne doduše razmjernu (condignam) i jednaku (aequalem) ali ipak prikladnu (congruam) i bar neku (aliqualem). Spomenut ćemo još neke dokumente. Tako Alberto Veliki[78] ispitujući, da li je Bl. Dj. Marija imala redove kaže: »Pita se, zašto se žene ne promiču u svete redove? Ako se kaže, da je to zbog istočnog grijeha, koji je porširen po Evi, ne čini se, da bi to moglo stajati, j e r j e z a o n a j g r i j e h z a d o v o l j i l a B l. D j e v i c a.« Kraj ovih izričitih svjedočanstva, imade ih toliko, koja tu nauku sadrže virtuelno i uključivo: Ako je naime Bl. Dj. Marija baš svojom mukom i sutrpnjom izvršivala službu saradnice u otkupljenju, ako je trpjela baš zato da pripomogne spasenju, onda slijedi, da je u samoj ovoj sutrpnji nužno ostvaren pojam zadovoljštine, jer baš u tom stoji spasenje, što je otkupnim djelom dana zadovoljština uvrijeđenom božanstvu.

---

[76] III. P., q. 1, art. 2, ad 2.

[77] Homilia 2, 3 super »Missus est«; M. L. 183, 62; Breviar. Rom 11. febr. lectio 7.

[78] Mariale q. 42. p. 80.

O Marijinoj zadovoljštini svjedoče stoga sva ona mjesta, koja govore o njezinoj suradnji kod otkupljenja po muci i patnji sa Sinom.

U potvrdu ovoga treba navesti riječi Sv. Alberta Velikoga:[78] »Bl. Dj. Marija uzeta je za pomoćnicu spasenja (in auxilium salutis) i u dioništvo kraljevstva (regni consortium): ona je naime sama zajedno trpjela, dok su se službenici razbjegli. Stoga je i ona jedina zadobila dioništvo kraljevstva, koja je bila pomoćnica u radu, prema onome: »Načinimo mu družicu sličnu njemu«. Sutrpnja je Marijina bila prema tome dio službe, koju je ona primila kao pomoćnica spasenja i nema sumnje, da se takvoj trpnji i muci ne može zanijekati snaga i moć zadovoljštine. (Gl. Bittremieux: De Mediatione universali p. 58).

Nema također nikoje sumnje, da se karakter zadovoljštine barem uključivo pridjeva Marijinoj trpnji u izjavama rimskih biskupa. Tako Leo XIII. kaže, da je Bl. Dj. Marija svojom patnjom postala dionica »l a b o r i o s a e pro humano genere e x p i a t i o n i s.« Ona se je, kako ističe Pijo X., trpeći s Kristom veselila, što joj se jedinac žrtvuje za spasenje roda ljudskoga. Ona je, kako kaže Benedikto XV., umirući tako reći sa Sinom žrtvovala njega božanskoj pravdi. U svim je tim izjavama zacijelo sadržan i priznat u Marijinoj saradnji pojam zadovoljštine.

4. Protiv mogućnosti Marijine saradnje u djelu otkupljenja na način zadovoljštine iznose se nekoje teškoće, koje treba da riješimo. Pozivaju se ponajprije na karakter smrtnog grijeha. Smrtni grijeh imade u sebi neizmjernu zloću. Kao zadovoljština za takav grijeh potrebna je dosljedno neizmjerna zadovoljština, a nije i ne može biti dostatna ograničena zadovoljština, pa bila ona i Bl. Dj. Marije.

Nema nikoje sumnje, da je po principu pravde za smrtni grijeh kao neizmjerno zlo potrebna neizmjerna zadovoljština. No baš zato i rekosmo, da Marija nije mogla za grijehe čovječanstva zadovoljiti po pravdi (de condigno). Ali nitko ne može zanijekati, da Bog nije mogao njezine trpnje primiti kao zadovoljštinu po primjerenosti (de congruo).

---

[79] Mariale q. 43 § 2. p. 85.

No baš u vezi s ovom teškoćom nužno se rađa druga, u kojoj se tvrdi, da je Marijina zadovoljština posve nepotrebna, jer je Kristova zadovoljština bila ne samo dostatna nego i preobilna.

Bez sumnje nije Marijinu zadovoljštinu trebalo za to dodavati, da Kristova zadovoljština dobije štogod na vrijednosti. Ali nitko ne može reći, da se ta zadovoljština nije mogla pridodati i da se de facto nije dodala i to u tu svrhu, da se ispuni odredba Božja, kojom je Bog htio, da se u ekonomiji spasenja zbog našeg većeg dobra savršenoj i potpunoj Kristovoj zadovoljštini doda nesavršena zadovoljština Marijina te da ta Marijina zadovoljština s Kristovom čini jedinstveni princip i uzrok s obzirom na spasenje roda ljudskoga.

IV. Dokazujući, da je Bl. Dj. Marija svojom trpnjom i bolovima sudjelovala kod našeg spasenja na način zasluge i zadovoljštine, označili smo dva različita načina djelovanja. Zadovoljština naime ide za tim, da se ukine i poništi krivnja, a zasluga za tim, da se steknu milosti.

No treba još da dokažemo, da je Marijina suradnja u otkupljenju, osobito njezina muka, bol i sućut imala na sebi karakter pravog otkupa i žrtve, košto to treba reći za Kristovu muku i smrt. No ističući, da Marijina suradnja imade na sebi karakter žrtve i otkupa ne ćemo time reći, da su to dva nova načina djelovanja, kojima je postignuto naše spasenje, nego samo to, da je Marijino djelo, koje je povezano s Kristovim uzročilo naše spasenje na način zadovoljštine i zasluge, imade na sebi pravi karakter žrtve i otkupa.

Marijina dakle saradnja u otkupljenju osobito preko njezinih bolova i muke, imade na sebi karakter pravog otkupa, dosljedno Marija je naša suotkupiteljka.

1. Otkup, otkupljenje (redemtio) može se uzeti u dvostrukom smislu. U širem smislu znači čitavo djelo otkupljenja, i to promatrali mi to djelo pod svim njegovim obzirima (u koliko je naime zadovoljština, zasluga, otkupljenje i žrtva), ili samo pod nekojim n. pr. u koliko je zasluga, žrtva i t. d.

U formalnom i strogom smislu označuje otkupljenje posve određeni pogled i obzir, pod kojim promatramo Kristovu muku. Znači naime isplatu cijene prinešene Bogu Ocu za oslobođenje roda ljudskoga iz ropstva đavolskoga.

Stoga se i riječi »otkupitelj i suotkupiteljica« mogu uzeti u dvostrukom smislu.

2. Nema nikoje dvojbe, da se naziv »suotkupiteljka« u širem smislu, u koliko naime znači otkupljenje uopće, bez svake teškoće može pridijevati Bl. Dj. Mariji, jer je ona po svojoj trpnji s Kristom i u ovisnosti prema njemu stvarno sudjelovala kod spasenja ljudi.

Međutim po mišljenju nekih bogoslova[80] bio bi dovoljan razlog za ovaj naziv ne samo ova spomenuta saradnja kod otkupljenja nego i saradnja u mnogo širem smislu, u koliko je Marija bilo na koji način sudjelovala kod otkupljenja, n. pr. davajući privolu za Spasiteljevo utjelovljenje, zatim začevši samog Spasitelja, hraneći ga i čuvajući ga za buduće otkupljenje u formalnom i strogom smislu. S pravom bi se dakle Marija zvala suotkupiteljka i onda, kad bi bila izvršila samo onaj dalji utjecaj i ne bi bila sudjelovala kod samog otkupnog čina.

3. Međutim za nas je važno pitanje, da li je Bl. Dj. Marija naša suotkupiteljka u formalnom smislu, t. j. da li je imala dijela u samom plaćanju one cijene, koja je bila određena, da se dade Bogu Ocu za naše oslobođenje iz ropstva đavolskoga.

I baš s obzirom na ovo pitanje odgovaramo, da je Bl. Dj. naša suotkupiteljka u pravom i formalnom smislu, u koliko je sudjelovala baš kod samog davanja i plaćanja cijene za naše oslobođenje. U tom smislu baš i njezina muka i sutrpnja imadu karakter suotkupljenja u formalnom smislu.

Ova je tvrdnja ponajprije očita iz temeljnog mariološkog principa, da je Bl. Dj. Marija s Kristom najuže sjedinjena u službi otkupljenja. Spasiteljna naime služba uključuje u sebi otkupljenje u pravom i formalnom smislu. Slijedi dakle, da je Marija bila združena s Kristom i u toliko, u koliko je spasenje provedeno na način otkupljenja u pravom i formalnom smislu. Slijedi nadalje, da je i Marijina trpnja imala na sebi karakter suotkupljenja.

---

[80] Gl. M. Bover: B. V. Maria hominum Coredemtrix. Gregorianum p. 570 Anno VI.; E. Campana: Maria nel dogma catholico. Torino,.Roma 1923, p. 152—154.

Tradicija i crkveno učiteljstvo također bilo izričito bilo ekvivalentno govori o Bl. Dj. Mariji kao našoj suotkupiteljki u formalnom smislu.

Uz ona mnogobrojna svjedočanstva o Mariji kao suotkupiteljki, koja već navedosmo kao dokaz načelne Marijine suradnje kod djela otkupljenja (Gl. Bog. Smotra br. 3. g. 1927. str. 344 i 346), navest ćemo još samo neka.

Bernardin de Busti ovako nagovara Bl. Dj. Mariju: »O Otkupiteljko (Redemtrix) svemira — o Osvojiteljko (Recuperatrix) izgubljenog svijeta« (Mariale Ed. 1513.). Grgur de Rhodes kaže: »Bog je preodređujući Mariju naročito namjerio ljudima dati kraljicu, odvjetnicu, majku, otkupiteljicu, posrednicu« (Theol. Schol., tract. 8, disp. unica, q. 1. sect. 4, § 1) I opet: »Treba čvrsto držati, da se Marija Bogorodica može u uskom, istinitom i pravom smislu zvati otkupiteljicom ljudi, ali ipak manje glavna (principalis) i uopće manje prava (propria) nego Krist. To izričito tvrde sv. Oci« (Ib., q. 5, sect. 3, § 1). Kornelije a Lapide: »Treba da priznamo njoj golemu neku milost, kojom je Božjom milošću učinjena nepogrešivom, odvjetnicom, posrednicom i otkupiteljicom sviju ljudi« (In Eccli., 24, 12). Filip de Harveng: »Doljikovalo je, da Djevica bude ona, koja je otkupljivala svijet, jer je Djevica bila ona prva roditeljka, koja je upropastila čitav svijet (M. L. 203, 520). Isticanje otkupiteljke ili suotkupiteljke, kako vidjesmo, tako je snažno i često, da se bez ikakve dvojbe pojmu otkupiteljke odnosno suotkupiteljke, koji se pridjeva Mariji, imade dati formalno njezino značenje t. j. plaćanje cijene, za koju je dano oslobođenje i spasenje. I zacijelo dokumente tradicije ne bi pravo i dovoljno protumačio onaj, koji bi tvrdio, da se Marija samo zato zove suotkupiteljka, jer je dragovoljno pristala na Kristovo utjelovljenje. Jer iako možda imade mjesta, gdje se Marija zove otkupiteljka samo zato, jer je pristala na utjelovljenje, a ono imade opet toliko mjesta, gdje je to nemoguće reći, jer se Marija zove suotkupiteljkom upravo zato, što je s Kristom sarađivala kod otkupa pod križem, svojom mukom i supatnjom. Tako primjerice sv. Antonin izričito kaže: »Bila je pomoćnica otkupljenja po zajedničkoj patnji (per compassionem) [Summa, p. 4, tit. 15, c. 20, § 14; ed. Venetiis 1740, t. 4,

pag. 1064]. Mi međutim polazimo i dalje te kažemo, da nam i oni nazivi Marije kao suspasiteljke, koji joj se pridijevaju zato, jer je pristala na utjelovljenje, opravdavaju tvrdnju, da je ona suotkupiteljka u pravom i formalnom smislu, sarađujući s Kristom u samom podavanju otkupne cijene. Ne smije se naime zaboraviti, da je čitavo naše spasenje jedinstveni nedjeljivi čin, koji je započeo utjelovljenjem, nastavljen mukom i smrću, kojom je Krist zadovoljio Ocu i zaslužio naše opravdanje, produžen dijeljenjem milosnog blaga s nebesa, a završetak će imati na koncu svijeta, kad će Sin predati kraljevstvo u ruke Oca. To je istina, koja je u dokumentima objave veoma očita, a koju ćemo natanje objasniti govoreći o Mariji kao djeliteljki sviju milosti. Ako je dakle spasenje u moralnom smislu jedan jedinstveni, nedjeljivi čin, a Marija je, kako i malo prije spomenusmo, određena da s Kristom bude u spasenju najuže sjedinjena, onda slijedi, da je Marija sudjelovala ne samo kod jednog dijela nego kod čitavog spasiteljnog djela, dakle i kod onog čina, kojim se kao otkupnom cijenom formalno sticao otkup čovječanstva. Budući pak, da je naše otkupljenje po Očevoj volji formalno provedeno u muci i smrti Spasiteljevoj, slijedi, da je i Bl. Djevica Marija najformalnije sudjelovala kao suspasiteljka upravo pod križem te nas tamo s Kristom zajedno otkupila. »Ona je, kako kaže Pesch,[81] od početka sudjelovala kod djela otkupljenja; ali budući da je kruna ovoga djela bila smrtna muka Spasiteljeva, to je posve odgovaralo Marijinu stajalištu, da kod svršetka djela jednako sudjeluje kao i kod početka.«

Marija je dakle po svjedočanstvu tradicije imala dijela u plaćanju otkupne cijene, ona je stoga suotkupiteljka u pravom i formalnom smislu.

4. No promatrajući Marijinu suradnju kod otkupljenja u formalnom smislu namiće se važno pitanje. Nema naime nikoje sumnje, da je Marija stojeći pod križem, i združena s Kristom u djelu spasenja, ponajprije samoga Krista, koji je sebe žrtvovao kao cijenu za oslobođenje roda ljudskoga, i sama žrtvovala Ocu za istu svrhu. Marija je nadalje zajedno s Kristom, koji je

---

[81] Die selige Jungfrau Marija, die Vermittlerin aller Gnaden p. 138.

sebe, svoje bolove i svoju smrt žrtvovao za otkup svijeta, žrtvovala za otkup svijeta i svoje vlastite bolove, koje je trpjela pod križem. Pitanje je, da li je u ovoj jednoj i drugoj Marijinoj saradnji ostvaren formalni pojam otkupljenja. O prvoj saradnji nema nikakve sumnje. Kristova je muka uistinu naše spasenje prouzročila na način otkupa, u koliko je Krist svome Ocu žrtvovao krv svoju za oslobođenje čovječanstva. Tä »otkupljeni smo skupocjenom krvi kao jaganjca neokaljanoga Krista«; »opravdani smo u krvi njegovoj«; »kupljeni smo velikom cijenom«. Bl. Dj. Marija pako stojeći pod križem, na kojem je Krist ovu žrtvu prinio, i stojeći ondje kao družica u otkupnom djelu, kao Nova Eva, pomoćnica Novome Adamu, ona je zajedno s Kristom, istu cijenu, koju je prinio Krist, i sama prinijela, i to za isti cilj naime za oslobođenje čovječanstva. Ona se dakle s pravom zove suspasiteljka, u koliko je kao Bogom određena saradnica otkupljenja Sina svoga žrtvovala za oslobođenje svijeta. Tu je istinu također divno potvrdila tradicija. Sv. Bonaventura[82] primjerice kaže: »Ova (Djevica) je naša nada, koja plaća tu cijenu. A nema nikoga, tko bi mogao vratiti Bogu čast, koja mu je oteta, osim Krista. I blažena Djevica poštiva i vraća Bogu otetu čast. Ona je majka, koja pristaje, da se Krist prinese kao cijena. Abrahame, htio si prinijeti svojeg sina, ali si prinio ovna! No slavna djevica prinijela je svojega sina.« Na drugom opet mjestu veli: »Ona žena, naime Eva, goni nas od raja i prodaje; ova nas natrag vodi i kupuje.«[83] Sv. Alberto Veliki pako kaže: »Samog je sina svog i Sina Božjega, pod samim vlastitim likom, u kojem ga je rodila, za sve nas u njegovoj muci (Bl. Djevica) Bogu prinijela na temelju njegovog dragovoljnog pristajanja.«[84]

5. No drugo je pitanje, da li se Bl. Dj. Mariju može nazivati suotkupiteljkom i zato, što je vlastite bolove, koje je ćutjela zbog Kristove muke, prinijela Bogu kao cijenu za spasenje roda ljudskoga. Na ovo pitanje također najveći dio bogoslova odgovara pozitivno.

Dokaz za tu istinu nalaze u tome, što je svojim bolovima Bl. Dj. Marija, kako vidjesmo, sudjelovala kod našeg spasenja

[82] De donis Spiritus S., collat. 6, n. 16, 17; op., t. 5 p. 486—487.
[83] Ib. n. 14. p. 486.
[84] Mariale, q. 51; p. 97.

na način zadovoljštine. Iz te činjenice zaključuju, da je sudjelovala i kao suotkupiteljka. Da se vidi logika zaključka, treba imati na pameti, da je jedan te isti čin, koji je u jednom obziru čin zadovoljštine, u drugom obziru isto što i plaćanje cijene za oslobođanje i prema tome pravi otkupni čin. Stoga je i sutrpnja Bl. Dj. Marije, koja je u jednom obziru bila zadovoljština, upravo zato u drugom obziru bila plaćanje cijene za oslobođenje te je dosljedno imala pravi karakter otkupnog čina. Da se ovo razumije, treba uočiti vezu između zadovoljštine i otkupljenja. Svaka je zadovoljština neko otkupljenje. Razmatrajući Kristovo otkupljenje ističe to i kardinal Billot[85] govoreći: »Slično, kad kažem na način otkupljenja, izlažem posebice neki obzir, na koji se treba obazreti u zadovoljštini križa.« I doista tim samim što se zadovoljštinom ukloni uvreda, nastaje oslobođenje od ropstva. Stoga je posve očito sama zadovoljština ona cijena, zbog koje se daje sloboda, otkupljenje. Stoga je i Kajetan rekao: »Zadovoljština imade narav otkupne cijene — Satisfactio habet rationem pretii redemtionis«.[86]

6. Iz svega, što dosada rekosmo slijedi, da je Bl. Dj. Marija uistinu suspasiteljka. I to ne samo u širem smislu, u koliko je bila majka Spasiteljeva, i u koliko bez njezine privole ne bi nikada bila plaćena cijena otkupljenja. Suspasiteljstvo Marijino ne smije se također promatrati jedino pod vidom zasluge po primjerenosti. Time naime nije još ostvaren formalni pojam otkupljenja. Bl. Dj. Marija jest stoga suspasiteljka u formalnom smislu i to: u koliko je platila istu cijenu, koju je platio Krist i u koliko su vlastiti njezini bolovi neka cijena, koju je za naš otkup platila.

7. Protiv izložene nauke iznose se neke teškoće, koje međutim čitavo pitanje još jače osvjetljuju. Jedino je Krist, kažu, naš otkupitelj, jer se u djelima Apostolskim izričito kaže: »I nema ni u jednome drugom spasenja, jer nema drugoga imena pod nebom danog ljudima, u kojem bismo se mi mogli spasiti.«[87] Spomenuti tekst znači bez dvojbe to, da uz Krista ne možemo pripustiti drugoga prvotnoga i glavnoga (principalis)

---

[85] L. car. Billot: De Verbo incarnato Ed. 5. Prati 1912, p. 494.

[86] Coment. in III. P. Summae S. Thomae q. 48. art. 4.

[87] Djel. Ap. IV. 12.

otkupitelja, ali ne znači, da Bl. Dj. Marija ne može biti suotkupiteljka drugotna i podređena prvotnom, glavnome otkupitelju. Nema naime nikoje sumnje, da je Krist sam i jedini prvotni otkupitelj, jer je jedino on, i to sâm, prinio i mogao prinijeti takvu cijenu, koja je bila dostatna za naše oslobođenje. Ali nitko opet ne može zanijekati mogućnost saradnje Bl. Dj. Mariji u ovom plaćanju cijene. Ovo je pogotovo jasno, kad se uzme pred oči, da u riječi: »suotkupiteljka — conredemptrix«, ona čestica »su« ili »con« označuje doduše saradnju u djelu, koje je označeno imenicom, što stoji iza čestice, ali taj »su« ili »con« ni na koji način ne unosi jednaku vrijednost i izjednačenje u službi s onim, s kojim se u službi združuje.[88]

Bl. Dj. Marija — govore nadalje — trebala je i sama da bude otkupljena. Ne može stoga biti suotkupiteljka.

Svakako je Bl. Dj. Marija trebala biti otkupljena. No iz toga samo to slijedi, da nije mogla biti suotkupiteljka sebe same. Ali ne slijedi, da nije mogla biti suotkupiteljka s obzirom na druge. Dakako i ovu odliku suotkupiteljke s obzirom na druge nije imala neovisno od Krista i njegove cijene, kojom smo otkupljeni. Ne smije se nikad zaboraviti, da je cijena, koju je za naše otkupljenje pridonijela Marija, po sebi i u sebi nedostatna te da ona svu svoju vrijednost imade od Kristove cijene otkupljenja. Kad imademo ovo na pameti, ne vidimo razloga, zašto Bog ne bi bio mogao odrediti, da Marijina cijena otkupljenja sačinjava s Kristovom cijenom, od koje imade svu svoju vrijednost, adekvatni princip otkupljenja ostalih ljudi. A da je Bog tako uistinu i odredio, jasno nam svjedoče, kako vidjesmo, dokumenti objave i crkvenoga učiteljstva.

Ne stoji dakako ni ona teškoća, koju iznose protiv Marijina suotkupljenja govoreći, da se time nanosi nepravda Kristovu otkupljenju, koje se u pretpostavci Marijina suotkupljenja, čini nedostatno i nepotpuno. Razlog je očit. Kao što naime Marijina zasluga po primjerenosti nije upotpunjavala Kristove zasluge i njoj dodavala neku vrijednost, nego je Bog zato odredio Marijinu saradnju, da otkupljenje bude primjerenije i prihvatljivije ljudima, tako ni suotkupiteljstvo Marijino ništa

---

[88] Gl. I. Bittremieux: De Mediatione universali, p. 70—81.

ne dodaje cijeni Kristova otkupljenja. Pak kaošto zasluge i zadovoljštine svetaca nijesu nepravda za Kristove zasluge i zadovoljštine, tako nije nepravda ni Marijino suotkupljenje. Što više suotkupiteljstvo po Mariji još nam u veličanstvenijem sjaju prikazuje vrijednost Kristova otkupljenja, koje je tolike moći i snage, da je po njemu Bl. Dj. Marija mogla steći tu odliku, da bude suotkupiteljka drugih.

Govore opet neki bogoslovi, da se o Bl. Dj. Mariji kao suotkupiteljki ne može barem u toliko govoriti, u koliko je ona prinijela Ocu cijenu Kristove krvi. Razlog za ovu tvrdnju nalaze u tome, što se za pojam otkupljenja traži to, da netko kao cijenu otkupa dade ono, što je njegova svojina, a ne ono, što pripada drugome. I upravo zato, kažu, jer je Kristova krv, koju je Marija žrtvovala Ocu, svojina ne njezina nego njezina Sina, slijedi, da se Marija, žrtvujući pod križem Sinovlju krv za otkup svijeta, ne može zbog toga nazvati suotkupiteljka. Na ovu teškoću odgovaramo slijedeće: Za pojam otkupljenja traži se dvoje: plaćanje i cijena. Ako dakle netko kao cijenu otkupa daje nešto, što nije njegovo, ipak imade barem neki dio u otkupljenju i s pravom se zove otkupitelj. On nije doduše prvotni i glavni otkupitelj, jer nije kao cijenu u otkupljenju dao ono, što je njegovo, ali je ipak pravi otkupitelj. Bl. Dj. Marija već na temelju ovoga jest prava suotkupiteljka. Ako je Bl. Dj. Marija već na temelju ovoga suotkupiteljka, koliko više treba to za nju reći, kad uočimo, da je ona, žrtvujući Kristovu krv kao cijenu našeg otkupljenja, žrtvovala nešto, što je bilo na neki način njezino: ona je žrtvovala svog vlastitog Sina. U tom je smislu kazao Benedikt XV.: »Tako je sa Sinom, dok je trpio i umirao, trpjela i gotovo zajedno umrla, tako se za spasenje ljudi odrekla majčinskih prava na Sina i, da zadovolji pravdi Božjoj, koliko se nje ticalo, žrtvovala Sina tako, da se s pravom može reći, da je ona s Kristom otkupila rod ljudski.«[89]

V. Treba da na koncu promotrimo muku i bolove Bl. Dj. Marije, u koliko združeni s Kristovom mukom, koja imade karakter žrtve, i oni nose na sebi karakter žrtve.

[89] 22. Mart. 1918: cfr. Acta Apost. Sed. t. 10., 1918, p. 182.

1. Da uistinu Marijina bol i muka, združena s boli i mukom Spasiteljevom, koliko ova imade karakter žrtve, i sama imade karakter žrtve, očito je već iz svega onoga, što smo dosada govorili o Marijinoj suradnji u spasiteljnom Kristovu djelu na način otkupa — per modum redemtionis. Dokumenti, koji govore o Mariji kao suspasiteljki, govore ujedno, kako vidjesmo, o Marijinoj saradnji kod prinošenja žrtve.

2. Međutim, da još barem nešto spomenemo!

Sv. Alberto Vel. kaže: »samo sakramenat reda nije primila Djevica«, ali ipak »jasno je, štogod je dostojanstva ili milosti u sakramentima Crkve, punini milosti, koja je bila u Bl. Djevici, ništa nije manjkalo«, nego je ona sve to potpuno posjedovala.[90]

Stoga ako Bl. Djev. Marija nije primila svećeničkog reda, a ona je ipak posjedovala u jednakoj mjeri i na najizvrsniji način ono, što pripada na svećeništvo. Na svećenika pak u prvom redu spada prinositi žrtvu. Krist je vrhovni svećenik zbog žrtve, što ju je u muci i smrti prinio Ocu za pomirenje roda ljudskoga. Bl. Djev. Marija morala je po načelu najužeg združenja s Kristom i u ovom prinošenju žrtve imati neki stvarni udio te tako na izvrsniji način imade ono, što pripada drugim svećenicima.[91]

3. Međutim do tog zaključka dolazimo, kad promatramo Marijin polazak i boravak na Kalvariji. Zašto je išla na Kalvariju? Mogla je ići onamo jedino sa sviješću, da mora zajednički sa Sinom prinijeti žrtvu. Tä do posljednjeg časa, dok nije čula riječi: »Consummatum est«, »stajala je«, kako kaže evanđelje, »uz križ Isusov Marija, majka njegova«. A zašto? Nijedna majka redovno ne će i ne može da prisustvuje ubijstvu svoga sina. Agara je ostavila Izmaela u sjeni drveta i otišla do neke udaljenosti govoreći: »Ne ću da gledam, gdje umire moj sin«. A Marija, koja nije bila uz Sina, dok ga je svjetina slavila i uznosila, svakako hoće da bude na Kalvariji. Nije mu ondje mogla olakšati muke i boli ni išta pomoći. Što više pogled na majku uvećavao je boli Sina, kao što se i Sinovljeve boli odražavale u majčinu srcu. Zašto je dakle ipak išla na

[90] Mariale, Solutio ad praedicta a quaest. 36 ad 43, § 2; p. 85.
[91] Bittremieux l. c. p. 85.

Kalvariju? Išla je u svijesti dužnosti, da je po Očevoj volji za otkupljenje potrebno, da uz Sinovljeve boli i ona pretrpi i prinese svoje boli. Išla je, da u Kristovoj žrtvi ovrši onaj dio, koji je Abraham imao da ovrši u žrtvi Izakovoj. Ona je po anđelovu navještenju znala, da je postala majka Krista, koji će postati žrtva za otkup svijeta. Zato je došla, da početni: Fiat, kojim je privoljela da rodi Sina za žrtvu i otkup svijeta, bude na Kalvariji obnovljen i dovršen. Zato je i vidimo, gdje pod križem stoji. Nitko iza Krista nije ćutio veće boli nego Marija. I ma da je bol njezina golema i beskrajna, moćna da je shrva, sruši i onesvijesti — ona ipak ne gubi odvažnosti i srčanosti, ona stoji — stabat. Stoji, da dragovoljno poput Sina kalvarijsku žrtvu prinese Ocu tako, da se za nju na neki način mogu primjeniti riječi sv. Pavla: »Ne poštedi Sina svoga, nego ga dade za nas«.[92]

4. No košto je otkupljenje dvostruko: u užem i širem smislu, tako je i žrtva.

Za Bl. Dj. Mariju kažemo ponajprije, da je trpeći s Kristom prinijela Bogu žrtvu za spasenje ljudi u širem smislu, t. j. koliko je u zajednici s Kristom, koji je Ocu prinio svoje bolove i muku, i ona prinijela Bogu vlastite bolove i muke. »Ona je sama«, kako kaže Ernald. Bonaevalis,[93] »bez buke, sebe ubijajući, na unutarnjem žrtveniku snašala i drva i vatru i tekućinu. U šatoru naime onom dva bi vidio žrtvenika, jedan u Marijinim grudima, drugi u Kristovu tijelu, Krist je žrtvovao tijelo, Marija dušu. Željela je ona doduše, da krvi duše doda krv mesa svoga — i s Gospodinom Isusom tjelesnom smrću izvršiti misterij našeg otkupljenja, ali to je bila povlastica samo vrhovnog svećenika.«

Teškoća se u ovom pitanju ne može činiti to, što Bl. Dj. Marija nije života i duše svoje položila za ljude. Sv. Alberto Vel.,[94] da rastumači ove teškoću, kaže: »Niti smeta, što (Djevica) nije svoje duše položila za bližnjega svoga; jer je što više dušu Sina svoga i samog Sina, kojeg je više ljubila nego vlastitu dušu, položila za bližnjega; i vlastitu dušu, kad bi bilo

[92] Rimlj. 8, 32.

[93] M. L. 189, 1694—1695.

[94] Mar. Resp. ad qq. XLV—XLIX, § II, vol. 37, pag. 147.

nužno, bila bi položila u trpnji, vlastitom voljom, te je nju u muci Sina raspela sa Sinom: i tako je žrtvovala dvije duše, te tako učinak ljubavi podvostručila.«

5. No drugo je pitanje, da li je Bl. Dj. Marija prinijela ne samo ovu žrtvu u širem smislu, nego da li je sudioništvovala kod žrtve, koju je sam Krist podnio — dakle u žrtvi u strogom smislu riječi. Ova Marijina saradnja kod žrtve u strogom smislu bliža je i dalnja. Kao dalnja saradnja razumijeva se ono djelovanje, kojim je Bl. Dj. Marija pripravljala žrtvu — hostiju, koja je konačno kao prava žrtva za nas prinesena. Ona je Krista hranila, čuvala i konačno ga kao žrtvu privela k žrtveniku križa. Kao bližu saradnju treba smatrati onaj Marijin čin, kojim je zajedno s Kristom, vrhovnim svećenikom, istu hostiju žrtvovala, koju i Krist, i Bogu Ocu prinijela. Ova je njezina saradnja bila najuža. Tä istu hostiju, koju je prinio Krist, prinijela je i ona i to ne samo u koliko je bila Kristova, nego u koliko je bila i njezina, — njezin Sin. I žrtvovala ga je za otkup čovječanstva.

6. Da je Marija sarađivala kod našeg spasenja na način žrtve u strogom smislu riječi, očito je iz sviju onih mjesta, u kojima se za Mariju kaže, da je žrtvovala svoga Sina. Već je sv. Efrem ističe kao dionicu u žrtvi govoreći: »Ti naše pomirište«[95] i opet: »Pomirište zabludjelih i oslobođenje«.[96] Da navedemo još neka svjedočanstva! Ernaldus Bonaevallis: »Tada bijaše volja Krista i Marije sasvim jedna i jednu žrtvu obojica jednako prinašahu Bogu: Ona u krvi srca, a on u krvi tijela.«[97] Franjo Suarez: »(Bl. Djevica) je u našem otkupljenju na osobit način sudjelovala. Kao što je naime Krist, po tom, što nas je otkupio, iz naročita obzira, naš Gospodin i Kralj, tako je i Bl. Djevica poradi naročita načina, kojim sudjeluje u našem otkupljenju, kad substanciju daje, kad njega za nas dragovoljno prinosi i kad naše spasenje naročito želi, traži, pribavlja.«[98] — Sv. Bonaventura: »Nema sumnje, da je Marija muževnom dušom i čvrstom odlukom htjela žrtvovati svoga sina, za spas

[95] Ephraem Syri opera omnia. Ed. graec. Assemani—Mobarek. Romae 1732—1746. p. 525.

[96] l. c. 534.

[97] Mariale, q. 51.

[98] In 3 p., disp. 22, sect. 2, n. 4.

ljudskoga roda, da se tako Majka posve prilagodi Ocu.«[99] — Sv. Petar Kanizije: »Zaista je dakle velike stvari učinio Mariji onaj, koji je moćan, da je kao žena stajala uz nevolje i muke Sina i promatrala ih... i ujedno prinašala Krista kao istinsku i živu žrtvu za grijehe svijeta.«[100]

Ovu nauku lijepo ističe i sv. Albert[101] riječima: »Čin je bogopoklonstva (actus latriae) u izvanjskom djelu glavni u prinašanju, a uzvišeniji u građenju i zidanju hramova: no ovo je čitavo bilo kod Bl. Djevice u najvećem stepenu, koja je od srca i tijela izgradila hram Duhu Svetomu, u kojem je na tjelesni način boravio Sin Božji, u kojem je sebe samu i u sebi samoj najveću čistoću srca i tijela prinijela Bogu prihvatljivije od ikoje žrtve, šta više, ona je samog sina svog i sina Božjeg, ne kako se kruh i vino u njegovo tijelo prenašaše i njemu pod stranim oblicima žrtvovaše, nego u toliko, u koliko se u njenom vlastitom tijelu i krvi u tjelesnom smislu razvijaše, pod samim svojim vlastitim likom, u kojem ga je rodila, na temelju njegovog dragovoljnog pristajanja za sve nas prinijela u njegovoj muci. Ovom je veledostatnom i veleugodnom žrtvom jedamput prinesenom, Boga sa čitavim rodom ljudskim pomirila. Ovo bijaše bez sumnje najuzvišeniji čin bogopoklonstva u djelu. I tako je jasno, da je Bl. Djevica ovaki čin bogopoklonstva u svakom smislu imala u najvećem stepenu.«

Ovu su nauku također tako divno naglasili sv. Oci pape zadnjih nekoliko decenija.

Tako Leo XIII. veli: »U njenoj prisutnosti i njoj na očigled trebalo je da se ovrši ona božanska žrtva, kojoj je klanicu sama iz sebe ishranila — stajaše uz križ Isusov njegova Mati Marija, koja je ganuta od silne ljubavi prema nama, da nas uzme za sinove, sama svog Sina dragovoljno prinijela božanskoj pravdi.«[102] Pijo X. također lijepo kaže: »Osim toga treba presvetoj Bogorodici ne samo to u hvalu upisati, što je Jedinorođenome Bogu, kad se kanio

---

[99] D. 28, art. II. q. II. ad ult.

[100] De Maria V. incomparabili. Lib. 4, c. 26, al. 5: Migne, Summa aurea, 8. pag. 1425.

[101] Mariale, q. 51.; p. 117.

[102] Jucunda semper, 8 sept. 1894.

roditi iz ljudskih udova, pružila tvar svojega tijela, da se iz nje priredi žrtva za spasenje ljudi, nego i dužnost, da ovu istu žrtvu čuva i hrani i u određeni čas stavi pred žrtvenik. A kad je sinu došao zadnji čas, stajaše uz križ Isusov njegova majka i ne bijaše samo zaokupljena užasnim prizorom, nego se upravo radovaše, što se njezin Jedinac prinosi za spasenje ljudskog roda.«[103] Benedikto XV. također posve jasno kaže: »Ona je, dok Sin trpljaše i umiraše, trpjela i skoro i umrla s njime, ona se tako za spasenje ljudi odrekla materinskih prava na Sina i tako je, koliko do nje stajaše, Sina žrtvovala za blaženje Božje pravde, da se s pravom može reći, da je ona sama sa Kristom otkupila rod ljudski.«[104]

Da je Marija sudjelovala kod žrtve u strogom smislu riječi, to jest kod žrtve, koju je sam Krist podnio, očito je također iz temeljnog Mariološkog principa o Marijinoj saradnji kod djela otkupljenja. Formalni čin otkupljenja proveden je upravo na taj način, što je Bogu prinešena žrtva u Kristovom tijelu i krvi. Kod toga dakle čina, kome se formalno duguje otkupljenje, morala je na svaki način sudjelovati i Marija, koja je po dokumentima objave i tradicije prava posrednica i suuzročnica u čitavom otkupnom djelu.

7. Izloživši evo načelno Marijino stanovište u djelu otkupljenja uopće (redemtio in actu primo), stanovište naime, po kojem je Marija kako vidjesmo, naša posrednica time, što je kod našeg spasenja sudjelovala kao prava suuzročnica (concausa); izloživši nadalje specijalne, posebne načine, na koje je Marija kao posrednica i suuzročnica otkupljenja u opće, s Kristom u tom otkupljenju sarađivala, treba sada da pređemo na izlaganje Marijina posredništva i sarađivanja u drugom dijelu otkupljenja (redemtio in actu secundo), onog naime otkupljenja, koje se iza Kristove žrtve nastavlja do konca svijeta, a sastoji se u dijeljenju čovječanstvu sviju onih milosti, koje su nam zaslužene na drvetu križa.

(Nastavit će se).

---

[103] Ad diem illum, 2 febr. 1.904.

[104] Acta Apost. Sedis, t. 10, 1918, p. 182.

Sententia Aristotelis de compositione corporum

e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata.

Dr. Franciscus Šanc S. I.

Quo sensu forma totalis vel quidditas incorruptibilis sit, Aristoteles comparatione quidditatum cum numeris declarat[246]: *„ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος, ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοὐλάχιστον ἀφαιρεθῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινός ἢ προστεθέντος"*.

(»Sicut nec numerus idem manet sed alius est, si quid subtrahitur aut additur, ex quibus numerus est, etiamsi minimum est quod subtrahitur aut additur; ita nec definitio neque quidditas iam erit, si quid subtractum aut additum fuerit.«)

E o d e m s e n s u a c n u m e r u s e t i a m q u i d d i t a s e s t i n c o r r u p t i b i l i s, n e q u e p l u s e t m i n u s a d m i t t i t, s e d i n i n d i v i s i b i l i e s t[247]: *„ὥσπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία, ἀλλ' εἴπερ, ἡ μετὰ τῆς ὕλης"*.

(»Sicut nec numerus habet plus et minus, neque quae secundum speciem est substantia; si quae autem habet, est illa quae cum materia est.«)

Non potest quisquam fieri magis aut minus homo, sicut nec numerus quaternarius magis aut minus quaternarius fieri potest; ille autem qui est homo, maior aut minor fieri potest.

E t i a m f o r m a t o t a l i s a b s t r a c t a e s t a c t u s, nam quidditas est, quidditas autem actus est, sicut patet ex eo, quod opponitur materiae et potentiae. Ideo quidditas alicuius subiecti ratio est, cur illud subiectum actu sit: *οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ"*. Met. H, 6, 1045 a 31—33.

(»Nihil enim aliud ratio est, cur potentia pila sit actu pila, nisi quidditas utriusque.«)

Neque tamen id valet de quidditate abstracta ut abstracta; nam q u i d d i t a s a b s t r a c t a u t a b s t r a c t a n o n e s t n i s i i n m e n t e a b s t r a h e n t e, q u i d d i t a s a u t e m q u a e i t a i n m e n t e e x p r i m i t u r, e s t i d e n t i c a c u m i l l o s u b i e c t o p a t i c u l a r i, c u i u s e s t[248]: *„πότερον δὲ ταὐτὸν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον"*.

(»Utrum autem idem sit an aliud quidditas et singulare, videndum.«)

---

[246] Met. H, 3: 1043 b 36 — 1044 a 2.

[247] ib. 1044 a 9—11.

[248] Met. Z, 6; 1031 a 15—16.

Atque hac inquisitione peracta ita respondet[249]: *ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον"*.

(»In primis igitur et iis quae secundum se dicuntur, illud esse quod unumquodque habet, et unumquodque, idem et unum esse patet.«)

Et propterea quidditas in recto de subiecto praedicatur.

Iam sicut quidditas vel forma totalis subiecto suo totum esse confert, ita etiam unitatem, et ita etiam definitionem subiecti efficit unam[250]: *„ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιάς, ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι. τί οὖν ἐστιν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τί ἓν ἀλλ' οὐ πολλά, οἷον τό τε ζῷον καὶ τὸ δίπουν"*.

(»Definitio est oratio una non coniunctione sicut Ilias, sed eo quod unius est. Quid igitur est, quod unum facit hominem, et quare unum, non vero multa, puta animal et bipes?«)

Quam quaestionem eo solvi Aristoteles dicit, quod quidditas seipsa sit unum aliquid sicut et ens, quidditas autem cum ultimo subiecto sit identica[251]: *„τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων, οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι· εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα"*.

(»Quidditas statim unum aliquid est sicut et ens aliquid. Propterea neque quidquam aliud ratio est cuiquam ex his, cur unum sit, neque cur sit ens; statim enim unumquodque est aliquod ens et aliquid unum, non sicut in genere enti et uni, neque quasi separabilia sint praeter particularia.«)

Nam[252]: *„ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται. καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ. ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι· ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν"*.

(»Est, ut dictum est, et ultima materia et forma idem et potentia, alterum autem actu. Ergo simile est quaerere unius quid sit ratio et cur sit, unum enim aliquid unumquodque est, et id quod est potentia et id quod est actu unum quodammodo est.«)

Hic sensus est discursus Aristotelis: quod ens est, est unum; quidditas autem est ens, ergo etiam unum; per quidditatem vero subiectum quod illam quidditatem habet, est ens;

---

[249] Met. Z, 6; 1032 a 4—6.
[250] Met. H, 6; 1045 a 12—15.
[251] Met. H, 6; 1045 b 3—7.
[252] Met. H, 6; 1045 b 17—21.

ergo per quidditatem seu formam totalem subiectum est etiam unum.

40. Inde etiam patet unitatem quam forma totalis vel quidditas subiecto confert, non esse unitatem singularitatis neque universalitatis sed absolutam vel essentialem; nam quidditas qua talis aliam unitatem non habet, si intelligitur quidditas specifica, ideoque unitas individualis a forma totali specifica non est.

Unitas autem individualis, subiecto convenit ratione suiipsius. Propterea Arisioteles dicit generatim loquendo materiam esse numerabilem[253]: *„ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή, τόδε γάρ τι μᾶλλον“.*

(»Homo enim et aurum et generatim materia numerabilis est; est enim hoc aliquid potius« sc. quam aliud.)

42. Ex eo enim, quod ex mente Aristotelis materia numerabilis est, sequitur unitatem individualem quae ad numerationem requisita fuerit, in materia esse, ratione prius quam formam. Non enim hic materia ab Aristotele intelligitur prima seu de qua quidditas in recto praedicari nequit, sed ultima, de qua sc. quidditas in recto praedicatur; nam hic materia vocatur aurum et homo. Neque materiae primae, sed ultimae sive subiecta numerantur.

43. Atque ex his intelligitur etiam, quomodo et subiectum seu materia limitetur per formam, et forma per materiam. Est enim ex sententia Aristotelis materia ex se seu qua talis illimitata[254]: *„καὶ δυνάμει* (sc. *τὸ ἄπειρόν ἐστι) οὕτως ὡς ἡ ὕλη, καὶ οὐ καθ' αὑτό, ὡς τὸ πεπερασμένον“.*

(»Et potentia sc. illimitatum est ita sicut materia, et non secundum se, sicut quod limitatum est.«)

Ergo materia quodammodo opponitur limitato, et quidem secundum se. Nam[255]: *„εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη“.*

(»Speciem namque non habet materia.«)

Materia totum esse a forma habet, si utraque intelligitur totalis; quare materia non est illimitata, ac si omne esse habeat, sed eo quod nullum esse habet praeter suum ipsius esse. Materia itaque ultima a forma totali totum suum esse ab ipsa

[253] Phys. 1, 7; 190 b 24—26.
[254] Phys. 3, 6; 207 a 26.
[255] Phys. 3, 6; 206 b 14—15.

ratione distinctum habet atque hoc sensu a forma totali limitatur seu determinatur.

Forma vero totalis, quia in ipsa abstracto spectata subiectum non continetur, per subiectum habet, ut sit hoc aut illud.

44. Inde etiam patet, quomodo subiectum vel materia sit ratio, cur multa eiusdem speciei esse possint[256]: „*τούτοις δὴ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι; ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὂν ἑκάστῳ*"

(»His ergo quid ratio, cur multa sint? Necesse igitur est, sicut dicimus, supponere id quod potentia est, unicuique.«)

Nam problema esse, quomodo multa singularia esse possint, Aristoteles dicit[257]: „*ἐπὶ τῶν τόδε τι ἔχει τινὰ λόγον, πῶς πολλὰ τὸ τόδε τι, εἰ μή τι ἔσται καὶ τόδε τι καὶ φύσις τις τοιαύτη*".

(»Quoad ea, quae sunt hoc aliquid, ratio quaeritur, quomodo multa hoc aliquid, nisi quid erit et hoc aliquid et aliqua natura talis.«)

Hanc igitur solutionem huius problematis Aristoteles proponit: multa eiusdem naturae vel speciei propterea esse possunt, quia hoc aliquid est identicum cum hac natura, e. g. Socrates cum natura humana, sc. realiter identicus, ratione autem distinctus, seu ut antea saepius dictum[258]: „*ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ (*supple *τὸ μὲν) δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ*".

(»Ultima materia et forma sunt idem et [supple: alterum] potentia, alterum actu.«)

Ita enim, quia ratione distinguuntur, forma seu quidditas a materia ultima abstrahi potest, ita ut cogitetur sine subiecto et singularitate; quia autem realiter identica est ultima materia et forma, ideo de unoquoque subiecto sive ultima materia in recto seu per identitatem praedicatur.

45. Unde sequitur posse aliquo modo dici rationem, cur plura individua eiusdem speciei esse possint, esse materiam non primam, sed ultimam; accuratius autem esse dicendum: ratio, cur multa eiusdem speciei esse possint, in eo est, quod ultima materia et forma re idem, ratione autem distinctae sunt.

Quare, quaerenti cur multi homines esse possint, Aristoteles respondet: quia unusquisque homo, Socrates et Plato, est

---

256 Met. N, 2; 1089 b 15—16.
257 ib. 29—30.
258 Met. H, 6; 1045 b 18—19.

homo, neque tamen homo necessario cogitatur ut Socrates et Plato ,sed abstrahendo ab omni subiecto.

Eadem igitur est ratio, cur multa individua eiusdem speciei atque cur multae species eiusdem generis esse possint: etiam species multae eiusdem generis esse possunt propterea, quia genus et species re identica, ratione autem distincta sunt.

46. Neque huic obstat, quod Aristoteles omnem numerum in aliqua quantitate constare dicit[259]: *„ὁ γὰρ ἀριθμὸς πᾶς ποσόν τι σημαίνει".*

(»Omnis enim numerus aliquod quantum significat.«)

Non enim intelligit aliquam quantitatem ab essentia vel quidditate rei realiter distinctam[260]: *„εἰ μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ τόδε καὶ τὸ ποσόν, οὐ λέγεται πῶς καὶ διὰ τί πολλὰ τὰ ὄντα, ἀλλὰ πῶς ποσὰ πολλά".*

(»Nisi idem est hoc aliquid et quantum, non dicitur, quomodo et cur multa sint ea quae sunt, sed quomodo multa sint quanta.«)

Hanc solutionem problematis dat, quomodo et cur multa in eadem specie et generatim multa ea quae sunt, esse possint. Notat autem[261]: *„πολλὰς ὑπομένει ὁ λέγων ἐναντιώσεις".*

(»Multas sustinet qui hoc dicit, contrarietates.«)

CONCLUSIO.

Articulus I. CONSPECTUS SYNTHETICUS EORUM, QUAE ANALYTICE STABILITA SUNT.

SUMMARIUM:

1. Quid materia, quid forma sit. 2. Quotuplex distinguenda sit et materia et forma. 3. Quomodo forma a materia sua distinguatur. 4. Quid forma subiecto suo sive materiae suae conferat quidve materia formae suae. 5. Quid ex eo sequatur, quod compositio ex materia et forma habetur.

Ut conspectus aliquis syntheticus habeatur eorum, quae decursu inquisitionis inventa sunt, considerandum est, quid ex mente Aristotelis respondendum sit ad illas quaestiones, quae de forma et materia ex ipsa natura rei ponuntur. Quaeritur autem: quid sit materia et forma; quotuplex et materia et forma distinguatur; quae sit distinctio inter formam eiusque

---

[259] Met. N, 2; 1089 b 34.

[260] ib. 32—34.

[261] Met. N, 2; 1090 a 1—2.

materiam; quid materia formae quidve forma materiae suae conferat; quid toti ex eo proveniat, quod ex materia et forma compositum est

1. **Materia** — *ὕλη* ex Aristotelis mente intelligitur id, quod in mutatione numero idem manet; **forma** — *μορφή* vel *εἶδος* vero id, quod in mutatione cum materia unitur aut separatur vel quo accedente aut recedente mutatio fit. Propterea materia vocatur etiam *ὑποκείμενον* — subiectum vel substratum forma autem *ἐναντίον* vel *ἐναντίωσις* — oppositum vel oppositio vel contrarietas. Ita cum ex elemento alio aliud fit, aliquid numero idem manet — materia prima, *πρώτη ὕλη*, cui contrarietates accedunt vel recedunt, quae cum prima materia elementa constituunt. Cum mixtum fit aut solvitur aut in aliud mixtum mutatur, aliquid numero idem manet — elementa, *στοιχεῖα*, quorum contrarietates ad medium reducuntur aut (in solutione) in statum normalem redeunt. Cum ab aliqua re aliquod praedicatum abstrahitur aut ei tribuitur, aliquid numero idem manet — ultima materia, *ἐσχάτη ὕλη* vel prima substantia — *πρώτη οὐσία*, cui *κατηγορίαι* — praedicata accedunt vel recedunt, quae cum ultima materia aliquam rem — *πρᾶγμα* constituunt. Cum aliquid accidentaliter mutatur, aliquid numero idem manet — *οὐσία*, essentia vel substantia.

2. Quotuplex distiguenda sit et materia et forma, ex diversitate mutationum intelligitur, quae ab Aristotele considerantur.

a) Alia est mutatio, in qua essentia ideoque etiam definitio eadem manet, sicut cum homo nonmusicus musicus fit, eadem definitio manet, sc. animal rationale. Atque haec mutatio *ἀλλοίωσις* — alteratio vel *γίγνεσθαί τι* — fieri aliquale vel secundum quid vocatur. Forma quae in alteratione accedit aut recedit, vocatur *συμκεβηκός* — accidens; illud autem cui accidens accedit sive materia vel subiectum accidentis vocatur *οὐσία* — essentia vel substantia.

b) Alia autem est mutatio, in qua essentia et definitio vel substantia non eadem manet. Atque haec mutatio vocatur *ἁπλῶς γίγνεσθαι* respective *ἁπλῶς φθείρεσθαι* simpliciter fieri vel generari respective simpliciter desinere vel corrumpi. Etiam in hac essentiali vel substantiali mutatione materia est numero eadem ante ac post mutationem, cui forma accedit aut recedit. Materia quatenus mutationi substantiali subest, proprium nomen ab Aristotele sortita non est, sed diversae enumerantur: quae in mutatione elementi alius in aliud subest, materia prima — *πρώτη ὕλη* vocatur; quae

autem in mixto inest, elementa — στοιχεῖα sunt; in composito ex diversis mixtis diversa illa mixta — μικτά materia sunt. Forma, qua accedente aut recedente mutatio substantialis fit, substantialis vocari potest, etiamsi ab Aristotele nomen hoc non accepit; neque tamen propterea substantialis vocatur, quod ipsa substantia est, sed quod substantiam vel essentiam constituit unita cum materia, ideoque etiam forma essentialis vocari potest.

c) Alia denique est illa mutatio quae eo fit, quod aliquod praedicatum a subiecto aliquo abstrahitur aut ei tribuitur; quae abstractio atque tributio mente quidem perficitur, tamen cum fundamento in re, ita ut id quod abstrahitur a subiecto aut ei tribuitur, revera subiecto conveniat per identitatem realem. Id quod abstrahitur aut praedicatur, forma aliqua est; illud autem a quo abstrahitur aut de quo in recto praedicatur et quod ipsum praedicari nequit, materia aliqua est. Atque de hac materia Aristoteles loquitur dicens materiam secundum se neque esse quid i. e. quidditatem vel essentiam vel substantiam neque quantum neque quidquam aliud ex iis quibus id quod est, determinatum est. Atque haec ab Aristotele vocatur materia ultima, cui praedicatum respondet tamquam forma ultima. Potest etiam vocari materia aut forma ut totum vel totalis, quia totum subiectum est id quod forma vel praedicatum exprimit. Etiam metaphysica vocari potest, ut a physica distinguatur, quam Aristoteles commemorat quaeque non est realiter identica cum toto. Incorruptibilis quoque ab Aristotele vocatur in oppositione ad physicam, quam corruptibilem vocat. Et, quia praedicatum abstractum est a subiecto, ab Aristotele vocatur etiam forma sine materia, sc. ultima vel individuatione. Sicut forma physica distinguitur etiam metaphysica forma essentialis vel substantialis et accidentalis, prout praedicato a subiecto abstracto vel ei tributo aut essentia aut accidens eius exprimitur. Iam cum subiectum nullum praedicatum accidentale habere possit, nisi praedicatum essentiam exprimens habet, forma metaphysica vel ultima

simpliciter dicta est essentia metaphysica subiecti vel eius quidditas — *τὸ τί ἦν εἶναι,* quae definitione exprimitur.

3. Quomodo forma a sua materia distinguatur, ex iis quae ad quaestionem, quotuplex sit et forma et materia, responsa sunt patet. Forma physica vel corruptibilis vel illa quae non est totalis vel nonultima sive forma ut pars a sua materia, sc. physica, realiter — *κατὰ πρᾶγμα* distinguitur; forma vero ultima sive metaphysica vel incorruptibilis sive totalis non distinguitur realiter sed ratione tantum — *λόγῳ.* Nam materia et forma physica sunt subiecto diversa, quia non possunt de eodem subiecto in recto praedicari; neque enim materia physica est forma physica, neque compositum ex utraque materia physica aut forma physica est. Forma vero ultima de materia ultima in recto praedicatur ideoque sunt subiecto idem.

Hoc sensu intelligitur duplex illa et identitas et diversitas, quam Aristoteles distinguit sub respectu formae et sub respectu materiae, utramque non physicam sed metaphysicam intelligens. Alia est identitas aut diversitas *κατὰ λόγον* — secundum rationem, alia *καθ' ὑποκείμενον* — secundum subiectum. Loco *λόγος* adhibetur etiam *εἶδος,* ut[262]: *„δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο, εἰ κα' ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν· τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι".*

(»Necesse est semper aliquid subiectum esse, quod fiat, atque hoc, etsi numero unum est, sed specie non unum; specie enim et ratione idem dico; non enim idem est esse hominem et nonmusicum«.)

Imo etiam *ὄνομα* — nomen adhibetur loco *λόγος,* e. gr.[263]: *„ἀριθμῷ μὲν* (sc. *ταὐτόν*) *ὧν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πρᾶγμα ἕν."*

(»Numero idem sunt ea, quorum nomina quidem plura sunt, res autem una.«)

Loco *ὑποκείμενον* — subiectum autem plerumque dicitur *πρᾶγμα* — res, ut in exemplo modo allato. *πρᾶγμα* vocatur id, de quo aliquid praedicatur vel cui aliquod nomen tribuitur vel quod numeratur, ideoque materia; nam id quod numerabile est, esse materiam Aristoteles

---

[262] Phys. 1, 7; 190 a 14—17.

[263] Topic. 1, 7; 103 a 9—10.

dicit[264]: *„ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή, τόδε γάρ τι μᾶλλον.“*

(»Homo enim et aurum et generatim materia numerabilis est, nam hoc potius est.«

Patet autem hanc materiam intelligi ultimam, quia subiecta numerantur, quae idem praedicatum habent.

Ita intelligitur, cur loco *ταὐτὸν κατὰ πρᾶγμα* dicatur *ἓν κατὰ πρᾶγμα* et *ἓν ἀριθμῷ*, ut[265]: *„τὸ μέσον . . . τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ λόγῳ δὲ δύο.“*

(»Medium... numero est unum, ratione autem duo.«)

A *πρᾶγμα* distinguitur eique opponitur *λόγος* vel *εἶδος*. Quae non sunt *ἓν* vel *ταὐτὸ κατὰ πρᾶγμα* vel *ἀριθμῷ*, possunt esse *ἓν* vel *ταὐτὸ κατὰ λόγον* vel *κατ' εἶδος* vel *εἴδει*. Viceversa quae sunt *ἓν* vel *ταὐτὸ ἀριθμῷ*, possunt esse *πλείω λόγῳ* vel *εἴδει*.

Identitati — *ταὐτότης* opponitur diversitas — *ἑτερότης*. Sicut plura possunt esse *ἓν* vel *ταὐτὸ κατὰ πρᾶγμα* vel *τῷ ἀριθμῷ*, ita possunt simul esse *ἕτερα τῷ λόγῳ* — ratione distincta. Quae sunt *ἕτερα τῷ λόγῳ*, possunt esse vel *ἓν* vel *πλείω τῷ ἀριθμῷ*.

In omni ergo distinctione stabilienda quaeritur, utrum illa plura concreta, de quorum distinctione agitur, habeant idem subiectum de quo in recto praedicentur necne.

4. Quid forma subiecto suo sive materiae suae conferat quidve materia formae suae, ex utriusque natura vel conceptu patet.

a) Omnis forma materiae suae dat esse — *εἶναι;* eo enim quod subiectum aliquam formam habet, aliquid de eo praedicari potest ideoque aliquid est. Quod »esse« non intelligitur esse existentiae vel esse physicum, sed esse in ordine conceptibilitatis vel essentiae sive esse metaphysicum vel categoriale. A forma enim subiectum habet, quod huic aut illi categoriae subest. Atque sub hoc respectu formae distinguuntur substantiales et accidentales: forma dicitur substantialis, inquantum per eam subiectum ponitur in categoria

[264] Phys. 1, 7; 190 b 24—26.
[265] Phys. 8, 8: 262 a 20—21.

substantiae; accidentalis autem dicitur, inquantum per eam subiectum ponitur in aliqua alia categoria. Iam quia subiectum eo quod pertinet ad categoriam substantiae, simpliciter est, eo autem quod ad aliquam aliam categoriam pertinet, aliquale est: forma substantialis dat subiecto suo vel materiae »esse simpliciter — *ἁπλῶς εἶναι*", forma autem accidentalis »esse aliquale — *εἶναι τί* vel *κατὰ συμβεβηκός*". Et quia subiectum non potest habere esse accidentale, nisi habet esse substantiale, propterea esse quod confertur per formam substantialem, vocari potest »esse primum«, illud autem quod per formam accidentalem confertur »esse secundum vel secundarium«.

Atque ita etiam patet formam primario sensu intellectam esse metaphysicam vel totalem, physicam autem vel partialem esse formam secundario sensu, inquantum ad formam metaphysicam ordinatur. Utraque vere quidem subiecto dat esse ideoque vero vel proprio sensu forma est; neque tamen forma physica dat esse nisi eo quod aliquo modo ratio est, cur subiectum formam metaphysicam habeat; ideoque forma physica nonnisi dependenter a forma metaphysica, forma est. Conceptus igitur formae analogus est, cuius analogatum principale est forma metaphysica, analogatum secundarium autem forma physica. Quae analogia interna attributionis in terminologia Suareziana vocanda est, sicut analogia entis.

b) Eo quod omnis forma qua talis materiae suae vel subiecto dat esse, omnis forma qua talis est actus — *ἐνέργεια* vel *ἐντελέχεια* et per eam materia actuatur. Pro diverso esse quod materiae confert, actus distinguitur eodem modo ac forma: actus physicus vel partialis vel corruptibilis et actus metaphysicus vel totalis vel incorruptibilis; actus essentialis vel substantialis vel primus et actus accidentalis vel secundus vel secundarius vel accessorius vel contingens.

c) Eadem ratione patet materiam (potentiam) per formam (actum) fieri cognoscibilem, ma-

teriam vero ex se vel qua talem esse incognoscibilem vel ignotam — ἄγνωστος ἡ ὕλη. Cognoscitur enim materia vel subiectum eo quod aliquod eius praedicatum sive essentiale sive accidentale abstrahitur ac iudicando tribuitur. Iam vero id quod a subiecto abstrahitur et in recto de ipso praedicatur, forma metaphysica vel ultima est. Forma igitur matephysica per seipsam, physica autem per metaphysicam congnoscibilem reddit materiam seu subiectum.

d) Atque ita materia vel subiectum (potentia) fit etiam obiectum definitionis et scientiae. Definitur enim subiectum eo quod essentia eius vel forma metaphysica simpliciter vel primario sensu dicta — τὸ τί ἦν εἶναι exprimitur et explicatur. Scientia autem de subiecto aliquo habetur eo quod iudicium absolute immutabile de subiecto illo formatur; scientia enim proprio sensu intellecta et a spatio et a tempore independens atque hoc sensu universalis et necessaria et infallibilis et aeterna est. Iam vero tale iudicium et a spatio et a tempore independens illud est, cuius subiectum a spatio et tempore independens est, qualis est forma ultima vel metaphysica. Forma igitur ultima est obiectum scientiae per se, materia autem ultima per formam suam, inquantum realiter identicae sunt. De individuis definitio et scientia haberi potest, inquantum cum forma ultima realiter identica sunt; de individuis autem qua talibus neque definitio neque scientia haberi potest.

e) Eodem modo patet materiam (potentiam) ex se vel qua talem esse indeterminatam vel illimitatam — ἄπειρον ἡ ὕλη, determinari vero vel finiri vel limitari per formam (actum). Subiectum determinatur praedicato. Materiam igitur determinat ultima forma per se, forma autem physica per ultimam. Ita forma materiae etiam unitatem suam communicat, non individualem sed essentialem.

f) Ita etiam patet formam esse naturam vel principium activitatis et receptivitatis subiecti vel materiae.

g) A materia autem (potentia) forma (actus) habet id quod ex se non habet, sc. subiectum cuius sit vel cui esse conferat. *Forma enim alicuius subiecti est vel alicui subiecto dat*

esse. Atque ita forma (actus) per subiectum suum vel materiam suam (potentiam) aliquo modo limitatur seu terminatur vel determinatur. Non igitur limitatio illa formae per materiam (actus per potentiam) in eo consistit quod a forma (actu) aliquid separatur quod ex se habet, sed in eo quod aliquid additur, quod ex se non habet, sc. subiectum cuius sit. Forma (actus) limitatur per materiam (potentiam) non quoad comprehensionem sed quoad extensionem suam, ita ut potius huius individui vel subiecti quam alius sit. Subiecta autem qua talia seipsis differunt, atque hoc sensu unitas individualis est a materia, non a forma, intelligendo et materiam et formam ultimam.

5. Ex eo quod aliquid compositum est ex materia et forma (— intelligitur materia et forma metaphysica, physica autem solum inquantum ad metaphysicam refertur —) patet, cur admittendus sit.

a) realismus moderatus in quaestione de valore idearum universalium. Forma enim ultima a materia ultima abstrahi potest, quia ratione differunt; valorem autem realem habet, quia cum ultima materia realiter identica est, ideoque cogitando formam ultimam aliquid quod res est cogitatur. Ex eo sequitur.

b) realismus moderatus scientiae. Nam eo quod ideae universales de rebus habentur, etiam scientia, quae illis ideis utitur, de rebus est.

c) Ex eadem ratione patet posse esse plures res, quae eandem formam ultimam habeant; possunt enim ultima materia vel subiecto differre. Atque in eo continetur sententia Aristotelis de principio individuationis.

d) Ex eo quod materia et forma invicem non includunt, patet totum compositum non habere rationem sufficientem sui in seipso, sed in alio, quod ex materia et forma compsitum non sit ideoque re et ratione unum est, id quod Aristoteles expressis verbis dicit:[266]

[266] Met. Λ 8; 1074 a 33—37.

„ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει · εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον · ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν.“

(»Quaecumque numero multa sunt, materiam habent; una enim eademque ratio multorum, ut hominis, Socrates autem unus. Quidditas autem prima non habet materiam; actus enim est. Unum igitur et ratione et numero est primum movens, quod immobile est.«)

Articulus II. SOLVUNTUR DIFFICULTATES, QUAE CONTRA DOCTRINAM ARISTOTELIS MOVENTUR.

Supposita hac explicatione sententiae Aristotelis circa materiam et formam earumque distinctionem et compositionem, substantiam in materia et sine materia, principium individuationis et multiplicationis, scientiam, universalitatem, realitatem: difficultates, quae contra systema Philosophi praesertim a Zeller[267] et Baeumker[268] moventur, solvuntur.

1. Obiectio. Aristoteles contradicit sibi ipsi eo quod essentiam rerum semper universalem esse dicit neque tamen extra res singulares esse.[269] »Einerseits hält er an dem sokratisch-platonischen Grundsatz fest, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in ihrem Begriff gedacht wird; dieses ist aber immer ein Allgemeines. Anderseits erkennt er doch an, dass dieses Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen dasei, und er erklärt daher diese für das Substantielle. Wie aber beide Behauptungen zusammenbestehen können, dies weiss uns auch Aristoteles nicht zu sagen.« Idem a Baeumker[270] Aristoteli opponitur.

Respondetur. Ex Aristotelis doctrina res singularis composita est ex materia et forma ultima ratione, non re, distinctis; quare si forma est substantia, etiam totum, cum quo realiter identica est, non accidens, sed substantia est.

Quod autem Aristoteles formam seu essentiam rerum semper universalem esse di-

[267] Die Philosophie der Griechen, II. Teil 2. Abt. 4. Aufl. Leipzig 1921.
[268] Das Problem der Materie. Münster 1890.
[269] Zeller l. c. 348.
[270] Baemker, l. c. 288.

cit, non intelligendum est ita, ut omnis forma vel essentia tamquam multiplicabilis cogitari debeat, sed tamquam semper et ab omnibus ut talis agnoscenda. Ex Aristotelis sententia essentia e. gr. hominis universalis est non propterea quia homines multi sunt vel esse possunt (quamquam etiam ita universalis est), sed quia semper et ab omnibus eodem conceptu seu definitione exprimi debet. Duplex sc. universalitas ex Aristotelis mente distinguenda est; universalitas essentiae alicui eo adscribitur, quod multa talia esse possunt, quo sensu etiam essentiam solis universalem esse dicit, quia etsi unus tantum sit, plures tamen esse possint. Alia autem ratio est, cur essentia aliqua universalis dicatur, quod semper et ab omnibus eodem modo concipienda et definienda est. Atque haec posterior universalitas illam priorem neque includit neque excludit, ita ut eadem aliqua essentiae universalis et simul singularis esse possit, universalis non multiplicabilitate sed constitutione, quae ab omnibus et semper eadem agnoscenda est, singularis autem eo, quod de uno tantum subiecto praedicari potest.

Id quod patet ex consideratione universalitatis, quam Aristoteles ad rationem scientiae requirit. Non enim ad rationem scientiae requirit, ut id, de quo scientia agit, multiplicabile sit. De Deo enim, quem singularem esse debere Aristoteles demonstrat[271] — *ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* (Unum igitur et ratione et numero primum movens, quod immobile est) — scientiam eamque nobilissimam, sc. primam philosophiam, haberi diserte asserit[272]: *δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν* (Clarum igitur tria esse genera theoreticarum scientiarum, physicam, mathematicam, theologicam. Melius quidem est theoreticum scientiarum genus (sc. quam practicarum), inter has autem ea, quae ultimo loco dicta est; est enim de nobilissimo eorum, quae sunt, melior

---

[271] Met. Λ 8: 1074 a 36—37.

[272] Met. K, 7: 1064 b 1—16.

autem et prior unaquaeque dicitur secundum proprium intelligibile).

Est igitur scientia de Deo universalis non quatenus dii plures esse possint, sed eo quod ea, quae de Deo sciuntur, semper et ab omnibus agnosci debent neque umquam falsa fuerunt aut futura sunt aut esse poterunt. Ea igitur, quam theologia universalitatem habet, non universalitas praedicabilitatis de multis similibus, sed valoris est.

Eandem universalitatem primis principiis Aristoteles tribuit. Quaerens enim in fine Posteriorum Analyticorum[273] de universalitate eorum principiorum, in id inquirit, unde de iis constet, non quod de multis praedicari possint, sed quod nunquam falsa esse possint: universalitas primorum principiorum, quae inquirenda est, in universali valore eorum seu in eo consistit, quod nunquam falsa esse possunt. Atque ad hoc problema universalis valoris seu infallibilis et ubique et ab omnibus agnoscendae veritatis primorum principiorum solvendum experientiam et inductionem necessariam esse dicit:[274]

δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον (Clarum igitur est, nobis prima (sc. principia) inductione innotescere necesse esse).

Neque tantum ad scientiam primorum principiorum, sed ad omnem scientiam experientiam praerequiri dicit et hoc loco et initio Metaphysicae[275]: „*ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίγνεται μνήμη . . . ἐκ δὲ μνήμης ἐμπειρία . . . ἐκ δ' ἐμπειρίας . . . τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης*. (Ex perceptione fit reminiscentia . . . ex reminiscentia experientia . . . ex experientia autem artis initium et scientiae: quodsi circa ortum, artis, qnodsi circa ens, scientiae.)

[276] *ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τήχνην ἐποίησεν*. (Advenit autem scientia et ars per experientiam hominibus; experientia enim artem effecit.)

---

[273] Anal. post. 2, 19.
[274] Anal. post. 2, 19; 100 b 3—4.
[275] Anal. post. 2, 19; 100 a 3—9.
[276] Met. A, 1: 981 a 2—4.

Ad scientiae rationem non universalitatem praedicabilitatis de multis sed infallibilis veritatis ab omnibus et ubique et semper agnoscendae requiri ex iis etiam patet, quibus declarat, cur de essentia tantum seu forma, non vero de subiecto, quod essentiam habet seu de materia, scientia haberi possit:[277] scientia non habetur de eo, quod potest esse et non esse; si enim scientia esset de eo, quod esse et non esse potest, scientia potest ignorantia fieri. De sensibilibus substantiis, quatenus aliquid compositum sunt ex ratione seu essentia et materia — *σύν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος*[278] (cum materia comprehensa ratio) — scientia non habetur nec definitio nec demonstratio, non quia singulares sunt, sed quia esse et non esse possunt sive quia corruptibiles sunt:[279]

„διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. (Propterea etiam substantiarum sensibilium particularium neque definitio neque demonstratio est, quia materiam habent, cuius natura talis est, ut contingat et esse et non, propterea corruptibilia sunt omnia particularia ex iis.)

Non igitur Aristoteles in eo sibi contradicit, quod essentiam rerum semper universalem et nihilominus non extra res particulares esse dicit: universales enim essentias rerum esse intelligit non quatenus eadem essentia de multis praedicari possit, sed quatenus semper et ubique et ab omnibus eodem modo cogitari seu eandem veritatem habere debeant, quo sensu etiam essentia singularis Dei universalis est, quamquam ex Aristotelis doctrina ex conceptu suo singularis est.

2. Obiectio. Aristoteles ideas platonicas subsistentes separatas reiecit, quin fundamentum, quo illa theoria nitebatur, reiiceret:[280] »Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe hat er (sc. Aristoteles) beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: dass nur das Allgemeine Gegenstand des Wis-

[277] Met. Z. 15; 1039 b 20—1040 a 1.
[278] Met. Z, 15; 1039 b 21—22.
[279] ibid. 27—31.
[280] Zeller, l. c. 312—3.

sens sei, und dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte, lässt er stehen, wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?«

Respondetur. Haec contradictio in doctrina Aristotelis non est; nam quod Aristoteles non nisi universale obiectum scientiae esse dicit, non intelligitur de universalitate praedicabilitatis de multis, sed de infallibili veritate semper et ubique et ab omnibus eodem modo agnoscenda, quae universalitas simul cum singularitate eidem essentiae convenire potest. Illud fundamentum, cui Plato suam theoriam superstruxit, Aristoteles retinere potuit, quia non necessario theoria Platonica ei superstruenda erat, sed etiam solutio Aristotelea, distinguendo duplicem illam universalitatem, superstrui poterat. Ex eo enim, quod scientia rebus respondere et necessaria esse debet, Plato concludere poterat scientiam non haberi nisi intuendo id, quod sit necessarium et universale, id quod etiam Aristoteles concludebat. Necessarium autem et universale in rebus esse Plato impossibile simpliciter dicit, Aristoteles impossibile secundum quid, sc. si intelligatur necessarium et universale in existendo, non autem quoad veritatem semper et ubique et ab omnibus agnoscendam. Atque ita respondetur ad illam quaestionem a Zeller supra positam: »... wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?« Contradictio solvitur distinguendo duplicem illam universalitatem.

Hac igitur distinctione illae difficultates solvuntur, quae ex universalitate et necessitate scientiae contra doctrinam Aristotelis moventur. Distinctione autem inter materiam vel formam ultimam sive totalem et materiam vel formam non ultimam sive partialem illae difficultates solvuntur, quae Aristoteli opponuntur eo, quod materiae vel formae praedicata, quae inter se pugnent, tribuat.

3. **Obiectio.** Ex Aristotelis doctrina sola forma essentiam rei constituit; nam sola forma definitione rei exprimitur; iamvero aliquae res in ipso conceptu suo materiam continent, id quod Aristoteles ipse

dicit, e. gr.: ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνοδος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης· ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμὴ ῥὶς καὶ ἡ σιμότης ἐστί· δὶς γὰρ ἐν τούτοις ὑπάρξει ἡ ῥίς. ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ σιμῇ ἢ Καλλίᾳ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη. (Substantia enim est species, quae inest, ex qua et ex materia coniunctio vocatur substantia, puta concavitas; ex hac enim et ex naso simus nasus et simitas est; bis enim in his erit nasus. In tota autem substantia, puta simo naso aut Callia, inerit etiam materia.)

Respondetur. Ex Aristotelis doctrina sola forma totalis seu quidditas, non autem sola forma partialis, essentiam rei constituit. Nam ad essentiam rei totum et solum id pertinet, quod exprimitur definitione rei; definitur autem essentia tota et sola[281]: ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος. (Est definitio quidditatis oratio.) Excluditur a definitione individuum, de quo essentia praedicatur, seu materia totalis, non autem materia partialis. Ita definitio animae alia est ac definitio hominis, quamvis anima sit forma hominis. Homo est animal[282]: οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς. (Animal quoddam est et homo et bos), anima autem non est animal, sed animalis principium[283]: ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων. (Est enim quoddam principium animalium,)

Ad illud igitur, quod a Zeller Aristoteli opponitur:[285] »Eben so wenig sagt er uns, wie die blosse Form das Wesen und die Substanz solcher Dinge sein kann, zu deren Begriff eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung gehört«, modo exposito respondetur.

4. Obiectio. Ex Aristotelis doctrina individua eiusdem speciei sola materia differunt. Iam cum materia omni determinatione carere dicatur, omnia individua eiusdem speciei omnia praedicata omnesque determinationes easdem haberent, id quod manifesto falsum est.[286] »Eben so wenig sagt er uns . . ., wie der eigenschafts- und bestimmungslose Stoff die individuelle Bestimmtheit der Einzelwesen erzeugen kann, welche sich doch nicht bloss wie verschiedene Abdrücke eines Stempels

281 Met. Z, 11: 1037 a 29—33.
282 Met. Z, 5; 1031 a 12.
283 Categ. 1; 1 a 8.
284 De anima 1, 1; 402 a 6—7.
285 Zeller, l. c. 347.
286 Zeller l. c. 347.

verhalten, sondern sich qualitativ durch bestimmte Eigenschaften unterscheiden.«

Respondetur. Individua non differunt forma totali seu definitione vel essentia sed eadem definitio de Callia et Socrate ceterisque omnibus hominibus praedicatur. Differunt igitur individua eiusdem definitionis vel speciei sive formae totalis,materia, formae totali respondente, sive totali sive ultima, quae qua talis i. e. quatenus ratione a forma totali distinguitur, potentia pura est, quia subiectum est, de quo omnia cetera praedicantur, quod ipsum de nullo alio subiecto praedicatur.[287] Quoniam vero, quae in praedicatis essentialibus seu in definitione conveniunt, in praedicatis accidentalibus differre possunt, individua eiusdem speciei inter se differre possunt non tantum materia ultima seu numero, sed etiam aliquibus praedicatis. Quibus positis intelligitur, quomodo materia, tamquam pura potentia, individualitatem eorum individuorum constituere possit, quae inter se non sola ubicatione differunt, sed qualitatibus quibusdam determinatis. Ita etiam intelligitur, cur Aristoteles omnia illa praedicata, quae definitione alicuius individui non exprimantur, materiae eiusdem individui adscribat: ratio enim cur de subiecto praedicentur, non in eo posita est, quod subiectum hanc definitionem habet, sed in aliquo alio, sc. in materia, quae in definitione non continetur, i. e. in materia ultima. Ita differentia inter genus masculinum et femininum ab Aristotele materiae adscribitur.[288] Intelligi autem materiam ultimam, ex eo patet, quod Aristoteles illam differentiam negat esse specificam atque propterea materiae adscribit, quod in ratione (sc. hominis particularis sive viri sive feminae) non contineatur. Materia hic ea intelligitur, quae opponitur rationi sive quidditati, ergo ultima:[289]

ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ, οὐ ποιοῦσιν. (Quoniam aliud est ratio aliud materia,

[287] Met. Z, 3: 1029 a 21—25.
[288] Met. I, 9; 1058 a 29—b 25.
[289] ib. a 37 — b 3.

quaecumque in ratione sunt contrarietates, speciei faciunt differentiam, quae autem in eo sunt quod materia continetur, non faciunt.)

5. Obiectio. Intelligi nequit, cur non solum materia sed etiam forma ingenerabilis et incorruptibilis sit, generabile autem et corruptibile sit solum compositum ex materia et forma:[290] »Nicht unbedenklich ist es endlich, dass das Entstehen und Vergehen nur den Dingen zukommen soll, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, nicht der Form oder dem Stoff selbst; denn kann auch der Stoff als solcher nicht entstanden sein, so ist es doch schwer, sich die Formen des Gewordenen ungeworden zu denken, wenn dieselben weder als Ideen für sich existieren, noch auch der Materie ursprünglich anhaften.«

Respondetur. Illa forma, quae ingenerabilis et incorruptibilis dicitur, ab Aristotele intelligitur ultima seu totalis, quae a sua materia nonnisi ratione distinguitur. Ita ipse declarat[291]: *ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά · καὶ γὰρ γένεσις · τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι · οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν · δέδεικται γὰρ ὅτι οὐθεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ.*

Id, quod non fiat, ab Aristotele vocatur *λόγος* vel *τὸ εἶναι* e. gr. *τὸ οἰκίᾳ εἶναι*, quod opponitur individuo, e. gr. *τὸ οἰκίᾳ εἶναι* opponitur *τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ εἶναι.* Dicit Aristoteles: *οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ* — non enim fit esse domus universale (i. e. domus aliqua universalis). Domus autem individualis compositum — *σύνολον* — est, sc. essentia cum individuo — *σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος*. Solum hoc compositum fit et corrumpitur.

Atque simili ratione patet, materiam, quae essentiam continet, neque fieri neque corrumpi. Sicut enim non fit et corrumpitur essentia universalis vel abstracta, sed essentia individui, ita neque individuum sine essentia fit et corrumpitur, sed

---

[290] Zeller l. c. 347—8.
[291] Met. Z, 15; 1039 b 20—27.

individuum cum determinata essentia: quidquid fit vel corrumpitur, aliquid sit necesse est.

Materia igitur et forma ultima ingenerabilis et incorruptibilis est. Atque ab hac forma ultima Aristoteles distinguit formam physicam et corruptibilem[292]: *περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ τῶν φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν.* Novit igitur Aristoteles *εἶδος φυσικὸν καὶ φθαρτόν.*

Ceterum forma etiam et materia physica seu non ultima sive partialis ingenerabilis et incorruptibilis dici potest aliquo sensu, sc. reduplicative considerata, ut superiore inquisitione dictum est.[293]

6. Obiectio. Contradictio in eo continetur, quod Aristoteles dicit materiam esse aliquid infinitum et simul principium individuationis:[294] »... dass derselbe zugleich das unbestimmte Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll.«

Respondetur. Contradictio haec non est, si intelligitur principium individationis materia ultima, seu individuum, quod a forma ultima ratione, non realiter, distinctum est. Forma ultima individuatur eo, quod individuo realiter identificatur.

7. Obiectio. Contradictio in eo quoque continetur, quod materia pura potentia esse simulque agere dicitur:[295] »... dass der Stoff Wirkungen hervorbringt, welche sich dem blos potentiellen unmöglich zutrauen lassen.«

Respondetur. Materia est pura potentia, sc. materia ultima, in quantum ratione a forma distinguitur. Agit autem ultima materia, inquantum realiter identica est cum forma. Potest etiam materia non ultima pura potentia dici, sc. si reduplicative consideratur, ut supra[296] dic-

---

[292] Phys. 1, 8: 192 a 34 — b 2.
[293] Cap. II. art. II. nn. 12—20.
[294] Zeller l. c. 348.
[295] ib.
[296] Cap. II. art. I., nn. 12—17.

tum est; nam id, ex quo aliquod totum compositum est, non est id, cui praedicata compositi tribuuntur.

8. Obiectio. Ex eo etiam patet Aristotelem repugnantem conceptum formae et materiae habere, quod materiam modo substantiam modo non substantiam esse dicit:[297] »In der Metaphysik wirft er die Frage auf, in was die Substanz der Dinge denn nun eigentlich zu suchen sei, ob in der Form oder dem Stoff oder dem Ganzen, das aus beiden zusammengesetzt ist. Allein seine Atwort lautet ziemlich unbefriedigend. Er gibt zu, dass der Stoff eigentlich nicht Substanz genannt werden könne, anderseits wagt er ihm aber diesen Namen auch nicht ganz abzusprechen, da er doch die Unterlage alles Seins, das Beharrliche im Wechsel ist; die Auskunft jedoch, dass der Stoff eben in einer anderen Weise Substanz sei als die Form, diese in Wirklichkeit, er nur der Möglichkeit nach, ist sehr unzureichend, denn was sollen wir uns unter einer blos potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken?«

Respondetur. Aristoteles non sub eodem respectu materiam affirmat et negat substantiam esse; sed affirmat materiam esse substantiam, quatenus cum forma constituat illam, quae sensu primario vocetur substantia, sc. individuum, quod solum generari et corrumpi possit, negat autem esse materiam substantiam primario illo sensu intellectam:[297]

τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. (Separatum et hoc aliquid esse convenire videtur maxime substantiae; quare species et id, quod ex utroque est, substantia potius fuerit quam materia), i. e.:

Quoniam separatum seu completum et hoc determinatum seu definitum ens esse, praecipua praedicata substantiae sunt eaque speciei et toti ex specie et materia composito magis convenire videntur quam soli materiae, species et totum ex specie et materia compositum magis quam sola materia substantia

---

[297] Zeller l. c. 345—6.
[298] Met. Z, 3; 1029 a 27—30.

esse videtur. Illa praedicata materiae conveniunt, inquantum realiter identica est cum specie seu forma, id quod de ultima materia valet.

Atque ita etiam patet materiam (sc. ultimam) non esse considerandam tamquam ens, quod per se stet, cui esse desit (ein Anundfürsichseiendes, dem die Wirklichkeit noch fehlt). Materiae ultimae esse non deest, sed omne esse ei convenit, quatenus ultimum subiectum omnium praedicatorum individui est.

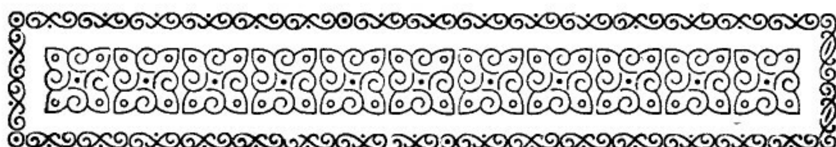
Supposita igitur distinctione inter materiam et formam metaphysicam et physicam seu ut totum et ut partem omnes, quae a Zeller contra Aristotelis de forma et materia doctrinam moventur difficultates solvuntur.

Unde patet, quem in Aristotelea de forma et materia doctrina locum accupet distinctio illa inter formam et materiam metaphysicam et physicam seu ut totum et ut partem: unum scilicet e principalibus, ita ut distinctione illa neglecta, obscura facile tota de materia et forma doctrina evadat.

Spero igitur fore, ut haec mea inquisitio: quid Aristoteles de compositione elementorum terrestrium e materia et forma senserit, non omni fructu careat largiente

Deo O. M.





Odnos etike prema religiji.

Dr. N. Kolarek.

UVOD.

1. U novijoj, a naročito savremenoj etičkoj literaturi, od Kanta dalje, lako se zapaža jedna osnovna linija, kojom teku raznolični, među sobom čekto oprečni etički sistemi. U velikoj većini slažu se u tom, da poriču svaku vezu etike s religijoznim obrazloženjem glavnih etičkih zasada. Cilj je njihov, da samostalno, bez obzira na ikoju religiju, izgrade ćudoređe čovječanstva. Moderna je etika svijesno preduzela taj cilj. Jedan od protagonista moderne etike, Fr. Jodl ovako rezimira nastojanja etike: »Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion, mit der sich Mills Gedanken zur Einheit zusammenschliessen, ... der Punkt innerlichster Gemeinsamkeit zwischen Mill und den fortgeschrittensten Denkern der beiden anderen grossen Kulturnationen, Comte und Feuerbach — das ist mit einem Worte die Aufgabe der Zukunft.«[1]

Moramo priznati, da je razvoj novije etike u tom pravcu bio dosljedan. Etika zapravo aplicira rješenja spekulativne filozofije na svijesno ljudsko djelovanje. I to upravo one najviše filozofije, koja se bavi najvažnijim pitanjima života i svijeta: metafizike. Zanimivo je utvrditi, da i oni filozofi, koji uopće poriču svaku mogućnost metafizike, kao nadiskustvene znanosti, u svojim etičkim nazorima neprikriveno pretpostavljaju čisto metafizičke zasade. Pa ako je metafizika kao znanost, koja izgrađuje nazor na svijet, zabacila jedno apsolutno,

[1] Fr. Jodl, Geschichte der Ethik (Stuttgart und Berlin 1912) 2 B², 480.

osobno Biće, izvor svega bivstvovanja i njegov konačni cilj, a na njegovo mjesto postavila bilo materiju (materijalizam), bilo maglovitu svemirsku supstanciju, koje smo mi svi tek dijelovi (panteizam) itd., onda je potrebno, da i život čovječji dobije drugi smisao, druge smjernice. Treba mu dati etiku neovisnu o osobnom Bogu.

Ova se areligijozna tendencija novije etike nije ograničila samo na strogo znanstveno izgrađivanje neovisne ćudorednosti. Po svojoj je naravi etika praktična znanost, koja ravna svjesnim djelovanjem volje, a po tom i čitavim čovjekom. Zato se etičke zasade vrlo lagano šire među šire slojeve po popularno znanstvenom radu njihovih predstavnika. Tako su sedamdesetih godina prošlog stoljeća osnivana po gradovima Amerike i Engleske »Societes for ethical culture« (»Društva za etičku kulturu«) s ciljem, da populariziraju areligijoznu etiku. Dvadeset godina kasnije prenesen je taj pokret u Njemačku i Austriju. A ni danas ne manjka sličnih pojava u našem prosvjetno-etičkom djelovanju, kako svjedoči poznati Vidovićev pokret.

Popularizovanjem areligijozne etike prenesen je problem odnosa etike prema religiji u šire slojeve. On se odrazuje i u životu pojedinaca kao i obitelji. U svakom gotovo staležu imade danas ljudi, koji svoje životno djelovanje ne udešuju po zahtjevima vjere. Oni se ravnaju po etici, koju su preuzeli od kojeg modernog etičkog sistema. Najčešće po etici vlastite koristi ili ugode.

Prirodno je uslijed toga, da se i u zakonodavnom životu država pojavljuje problem etike i religije. Tu prije svega dolazi u obzir škola. Pod utjecajem novijih etičkih sistema neke su države uvele u osnovne škole areligijoznu etičku obuku (Francuska). Drugdje se opet vraćaju religijoznom prožimanju ćudorednog života (Italija), ili stoje pred konačnom odlukom, kako da urede zakonodavnim putem problem etičkog uzgoja i religije (Njemačka i naša država).

Po dubini svojoj i po širokom odrazu na cjelokupni čovječji život, problem se odnosa etike prema religiji ukazuje vrijedan ozbiljnog proučavanja. To više, što u našoj filozofskoj literaturi, koliko je poznato, ne postoji o tom predmetu po-

drobna studija. Nakanili smo dakle da objektivno ispitamo, na osnovu principa zdravog umovanja, kakav odnos ima da vlada između etike i religije? Je li ispravna areligijozna linija novije etike, ili valja zadržati tradicijonalni vez etičkog i religijskog života?[2]

2. Pri tom poslu služit ćemo se vrelima zdrave etike: iskustvom i evidentnim spekulativnim principima. Vlastito i tuđe iskustvo, osobito ono, što je sakupljeno u povijesti, daje mogućnost da dođemo do prave i potpune spoznaje ljudske naravi, njezinih vlastitosti i potreba. A o tom u etici mnogo zavisi. Iskustvo nas upućuje na činjenicu, da postoji neki ćudoredni moralni red. Da ljudi općenito razlikuju među dobrim i zlim. Da imadu stanovitu sumu pravila života, koja smatraju obvezatnim.

Spekulativnim principima tumačimo iskustvene činjenice. To su metafizička načela uzročnosti, istovjetnosti i protuslovlja. Bez njih je svako naučno istraživanje nemoguće.

Osim toga pretpostavljamo neke metafizičke istine kao filozofski dokazane. Jer kad bismo n. pr. dokazivali egzistenciju osobnog Boga, spiritualnost i neumrlost duše, slobodu volje, ne bi se dugo primakli kritičkom ispitivanju etičkih vrednota, koje u novijoj etici imadu da zamijene tradicijonalne religijozne vrednote.

---

[2] Važnija upotrebljena literatura: A. Bazala, Povijest filozofije. (Zagreb 1912.) 3 sv. — V. Cathrein S. J., Moralphilosophie. (Freiburg in Br. 1911) 2 Bde[5]. — A. Dyroff, Religion und Moral. (Berlin und Bonn 1925). — C. Gutberlet, Ethik und Religion. (Münster in W. 1892). — Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. (Stuttgart und Berlin 1912) 2 Bde[2]. — Fr. Klimke S. J., Institutiones Historiae Philosophiae. (Romae-Brisg. 1923) 2 vol. — O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. (Leipzig 1921[10]). — Fr. Paulsen, Ethik u. Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung VI. (Leipzig 1907). — Fr. Sawicki, Der Sinn des Lebens. (Paderborn 1921[4—5]). — Idem, Die Wahrheit des Christentums. (Paderborn 1921[5—6]). — S. Schiffini S. J., *Disputationis Philosophiae Moralis* (Augustae Taurinorum 1891) 2 vol. — A. Ušeničnik, Uvod u filozofiju. (Ljubljana 1924.) 2. sv. — C. Willems, Philosophia Moralis. (Treveris 1908). — Idem, Kants Sittenlehre (Trier 1919). — W. Wundt, Ethik (Stuttgart 1912) 3 Bde[4]. — S. Zimmermann, Uvod u filozofiju. (Zagreb 1922.). — Idem, Kant i neoskolastika (Zagreb 1920./21.) 2. sv. — Ostala djela navodim pod linijom.

To nipošto ne znači, da naša razmatranja time gube znanstvenu vrijednost. Ne spada u područje etike, da ispituje znanstvenu sigurnost pomenutih istina.[3] Ona može da na njihovom temelju izgradi sistem ćudorednosti. O vrijednosti, dotično neodrživosti takovih sistema ima da prosuđuje etika pomoću vrela, koje smo gore označili. Tako sama etika daje pouzdanu kontrolu metafizičkim pretpostavkama, na kojima su izgrađeni etički sistemi. U tom je smislu istinita riječ V. Cathreina S. J.: »An der Sittenlehre muss jede Weltanschauung ihre Probe bestehen.«[4]

PRVO POGLAVLJE.

Zadaci etike i bit religije.

Pitanje, koje smo preduzeli da istražujemo, glasi u najopćenitijoj formulaciji: kakav odnos ima da vlada između etike i religije? Pravilno rješavanje postavljenog pitanja zahtijeva, prije svega, da opredijelimo pojam i zadatak etike. Obavivši taj posao i razjasnivši, što spada na bit religije uopće, dobit ćemo okosnicu, putokaz u daljnjem istraživanju našeg problema.

1. Etika i njezini zadaci.

1. Prvotno značenje, u kojem ime etika upotrebljavamo, odnosi se na stanovitu filozofijsku disciplinu. Ime joj je dao Aristotel, dotično njegovi učenici. Aristotel izvodi ime *ἠθική* od *ἔθος*, što znači običaj, lat. mos.[5] Grci su razlikovali dvostruki običaj. Jedan su nazivali *ἔθος*. Taj je označivao često ponavljanje istog čina slobodne volje. Od toga ponavljanja nastaje trajno nagnuće za ponavljanjem istih čina, a može to nagnuće da bude već od naravi usađeno kod pojedinca. To su nagnuće zvali *ἦθος*.[6] Otuda je ćudoredne kreposti nazvao Aristotel *ἀρεταί ἠθικάι*, dok su njegovi učenici sva djela učitelja

[3] Literaturu o tim pitanjima podaju: Ušeničnik, o. c. II, 615—616; Zimmermann, Uvod 59, 60.

[4] Cathrein, o. c. I, 103.

[5] Arist., Ethica Nicomachea, 2, 1.

[6] Sv. Toma A., S. Theol. 1, 2 q. 58a.

o tom predmetu nazvali τὰ ἠθικά. Ciceron je Aristotelov izraz ἠθικός preveo kao »moralis«. Tako je ta grana filozofije kod Seneke nazvana »philosophia moralis«.

Kako već ime upućuje, etička se znanost bavi ćudorednim djelovanjem čovječjim. Ona ga sistematski obrađuje, postavlja i obrazlaže mu pravila, norme, po kojima svjesno voljno djelovanje dobiva usmjerenost, određenost prema nekom cilju. Taj pravilan red ljudskih čina jest njezin formalni objekt, po kojem se etika razlikuje od drugih znanosti. Usklađenost svjesnog voljnog djelovanja s njegovim pravilima promatra etika pod vidom najviših razumnih načela. Time se etika postavlja iznad pedagogije, pravne znanosti i nacijonalne ekonomije, koje ćudoredno djelovanje ne posmatraju pod tim najvišim načelima razuma, već ga istražuju u vidu užih razloga i razumnih načela. Prema tomu je etika praktična znanost, koja daje obvezatne norme ljudskom djelovanju.

U analognom se značenju ime etika uzimlje višestruko. Nekima znači stanoviti znanstveni etički sistem (pars pro toto). Drugi shvataju pod etikom skup ćudorednih pravila, po kojima uređuju pojedinci ili narodi svoje životno djelovanje, bez obzira na to, jesu li znanstveno obrazložena i u sistem poredana. Tako govorimo o etici Cezara, o etici Grka i Rimljana.

U našem raspravljanju uzimamo etiku u prvotnom značenju kao filozofsku znanost, koja se pod vidom najviših razumnih načela bavi ćudorednim djelovanjem čovječjim.

2. Koje zadaće ima da rješava etička znanost? — F. Paulsen tvrdi, da se znanstvena etika oslanja na dvije činjenice: na htijenje i moranje (Wollen — Sollen).[7] Tumačenjem i opravdanjem obaju činjenica ćudorednog djelovanja etika odgovara na dva svoja osnovna zadatka: na pitanje, što je u sebi ćudoredno dobro, te odakle ćudoredna dužnost? Zato Paulsen zahtijeva, i to s pravom, da svako znanstveno tumačenje ćudorednog života poda odgovor na ova dva pitanja.[8] Zadržimo se, za časak, kod promatranja tih činjenica.

Iz svagdanjeg iskustva poznato nam je, da predikate: ćudoredno dobar, ćudoredno zao, pridajemo u prvom redu či-

[7] Fr. Paulsen, o. c. 282.
[8] Ibidem 283.

nima volje, a preko njih raznim sposobnostima, moćima čovjekovim i napokon samom čovjeku. I to samo onim činima volje, koje upravlja razborito prosuđivanje. Znači slobodnim činima volje. Volja je dakle pravi nosioc ćudorednih predikata, ćudorednosti. Svaki čin volje, svako slobodno teženje pretpostavlja nešto, na što se odnosi. Nešto, što je razum upoznao kao vrijedno teženje, kao neko dobro. U novijoj se filozofijskoj literaturi takovo spoznano dobro, koje cijenimo, zove vrednota.[9] Takovo dobro, vrednota ukazuje se volji kao cilj teženja. Volja teži za dobrom kao objektom svoje ljubavi.[10] Iskustvo nam i opet kazuje, da imade bezbroj vrednota, za kojima volja može težiti. Nastaje dakle pitanje: ima li jedan konačni cilj teženja ljudske volje? I ako ima takav cilj, koje je to najviše dobro (summum bonum), najviša vrednota, u kojoj staje, u kojoj se smiruje ljudsko teženje? Tim se pitanjem otvara velika perspektiva čitavog etičkog umovanja.

Već naše unutrašnje iskustvo, a pogotovo promatranje nastojanja i teženja naše okoline nas upućuje, da među dobrima, vrednotama postavljamo neki red. Niže vrednote su podvrgnute višima. Da postignemo više vrednote služimo se nižim vrednotama kao sredstvom. One su u toliko vrednote, u koliko nas približuju, dovode u posjed više vrednote. Ako tako proslijedimo dalje u skali vrednota, doći ćemo i do najviše vrednote (summum bonum). Sv. Toma je duboko upozorio na zakon, koji vlada u redu svršnosti: Svaka vrednota dobiva mjesto u općoj skali vrednota po tom, koliko je bliža, koliko je sličnija najvišem dobru. Sve dakle vrednote stoje u odnosu prema najvišoj vrednoti, najvišem dobru. Najviše dobro imade svoju vrijednost po sebi, ono je apsolutno dobro.[11]

[9] Isporedi Ušeničnik, o. c. II, 462.

[10] Sv. Toma, S. Theol. 1, 2 q. 26 a. 1: »Amor dicitur id, quod est principium motus tendentis in finem amatum: ...et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni dicitur amor intellectivus seu rationalis.«

[11] Sv. Toma, De veritate. q. 21 a. 1 ad I: »Sicut in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae, primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio, ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex se ipso.«

Najviše dobro kao konačni cilj slobodnog teženja volje imade presudnu važnost u određivanju onog, što se zove ćudoredno. Najviše dobro daje zadnji razlog, zašto jedan slobodni čin volje postaje ćudoredan u najopćenitijem smislu riječi. Jer najviše dobro daje svima podređenima dobrima vrijednost, u koliko ta dobra stoje u posrednoj ili neposrednoj vezi s njime. Time ono daje slobodnim, a po tome razumnim činima volje pravac, smjer, po kojem volja pod utjecajem razuma uravnava svoje djelovanje. A upravo se takovi čini slobodne volje učinjeni u vidu na smjer, što ga najviše dobro volji pokazuje, nazivaju ćudorednima. Ćudorednost se ljudskih čina dakle ne može shvatiti bez određenja najvišeg dobra. Summum bonum je zadnji razlog i vrhovno mjerilo ćudorednosti.[12] A kako kod djelovanja mora cilj biti najprije upoznan, to je određivanje najvišeg dobra prvi osnovni zadatak, koga etika ima da riješi. Time ujedno odgovara na pitanje, što je ćudorednost, ili točnije, koji se čin volje ima takovim smatrati?[13]

Dakako da se etika, prije nego dade pozitivni odgovor na ovo pitanje, mora zabaviti pitanjem, koga smo više na prvo mjesto postavili: ima li uopće neko najviše dobro, koje daje objektivni smjer cjelokupnom svjesnom djelovanju volje. To je potrebno već radi toga, jer se analogno prema struji u teoriji spoznaje, javlja i ovdje struja skepticizma. To je etički ili moralni skepticizam, koji poriče jedno apsolutno najviše dobro, koje svjesnom djelovanju volje podaje objektivni i općeniti smjer djelovanja. Razlikovanje između ćudorednog dobra i zla ne temelji na prosuđivanju naravi dobara, već tu činjenicu izvodi iz raznih pozitivnih uređenja.

(Nastavit će se.)

---

[12] Isporedi o tom Sv. Toma, S. Theol. 1, 2. q. 19 a. 9.

[13] Ovaj zadatak etike rješavaju mnogi ugledni pisci u poglavlju o normi ćudorednosti. U stvari je to isto pitanje kao i naše. Radi svrhe, koju smo ovim raspravljanjem preduzeli, čini nam se uputnije ovako postaviti pitanje.

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Slučajevi iz crkvenoga prava.

Priopćio **dr. D. Hren.**

I. Ženidbeni slučaj. Župnik B. iznosi ovaj slučaj: G. Matija kršten je i uzgojen u rkt. Crkvi. Za vrijeme rata prešao je u Beogradu, tada po Austro-Ugarskoj okupiranome, po građanskim zakonima pravovaljano u luteransku sektu. Ondje je i sklopio brak pred protestantskim vojnim dušobrižnikom s nekom Elvirom, rođenom i uzgojenom u luteranskoj vjeroispovijedi u ožujku 1918. Nakon nekog vremena otišao je s njome u Beč, gdje se zavadili i tražili kod nadležne sudske oblasti rastavu. Dopuštena im je rastava od stola i postelje. G. Matija bi se sad htio vratiti u rkt. Crkvu i pred župnikom B. sklopiti čisto katolički brak. Župnik B. pita:

1. Jeli prvi brak g. Matije valjan pred Crkvom? Što je sa olakšicom »Bullae Providae«?

2. Je li taj brak valjan pred državom?

3. Može li se g. Matija, vrativši se u rkt. Crkvu, ovdje i vjenčati?

4. Što treba prije da obavi?

1. Pred rkt. Crkvom je njegov brak nevaljan. Brak je sklopljen prije 19. V. 1918., kad su stupili na snagu propisi Zakonika, i zato je nevaljan po tadanjim zakonima za valjanost ženidbe (decr. »Ne temere«). Bulla »Provida« izdana je za Njemačko Carstvo. Njezine olakšice protegnula je sv. Stolica na područje Ugarske, Hrvatske i Slavonije (Congr. Sacram. d. d. 18. iun. 1909.). No ova olakšica pogoduje katoliku, koji se ne drži propisane bitne forme u mješovitom braku, na pr. katoliku, koji sklapa mješoviti brak s nekatolikinjom, koja nije nikad pripadala katoličkoj Crkvi, i to pred nekatoličkim dušobrižnikom. U upitnom slučaju g. Matija je sklopio čisto nekatolički brak, a ne mješoviti, jer je otpao od katoličke Crkve. Kako on ne može, kao i nijedan apostata izmaknuti jurisdikciji Crkve, vezan je bio na obdržavanje bitne forme za valjanost ženidbe, zato mu je i ženidba pred Crkvom nevaljana.

Olakšica, koju daje Bulla Provida ni u kojem slučaju ne može se protegnuti na ovaj slučaj već poradi toga, jer je brak sklopljen

izvan teritorija Njemačkoga Carstva, Ugarske, Hrvatske i Slavonije.

2. Pred državnom je vlasti taj brak valjan. G. Matija je naime pravovaljano prešao na luteransku vjeroispovijest, i pred nadležnim dušobrižnikom sklopio brak sa zaručnicom iste konfesije. Pred državnim je forumom ovaj brak čisto luteranski i zato mu država priznaje valjanost.

3. G. Matija može, vrativši se u katoličku Crkvu, sklopiti čisto katoličku ženidbu. O tom nema sumnje, jer on je pred katoličkom Crkvom slobodan. Dakako da to ne može bez nekih predhodnih procesa, što ćemo navesti u četvrtoj točki.

4. Kad se g. Matija pravovaljano vrati u katoličku Crkvu, što mora obaviti i po našem interkonfesionalnom zakonu, onda mora zatražiti od nadležne duhovne oblasti, da mu ženidbeni sud ovaj prvi brak ispita i ništetnim proglasi. Čim je naime koji akatolik, oženjen s akatolikinjom, prešao u katoličku Crkvu, potpada u ženidbenim parnicama pod nadležnost ženidbenog suda katoličke Crkve. Kad je pred ovim nadležnim forumom njegov prvi brak proglašen nevaljanim, može on redovitim načinom sklopiti katolički brak pred župnikom B.

II. Popunjenje župske nadarbine prema kanonu 1435. Župnik V. pripovijeda, kako se u gradiću, gdje je on župnikom, pročulo da ga je Ordinarij predložio na jedno papinsko odlikovanje. Za to je dočuo i dr. N., mjesni advokat, koji je ujedno gradski zastupnik. Patron je župe gradska općina, i župnika bira gradsko zastupstvo. Advokat dr. N. je odmah upozorio gradonačelnika, da poslije upražnjenja ovakove župe, na kojoj je župnikom bio kakav familiaris Sv. Oca, ne će moći gradsko zastupstvo birati novoga župnika, jer u tom slučaju župski beneficij podijeljuje sv. Stolica sama. Zato je dr. N. nagovorio gradskog načelnika, neka na to župnika V. upozori i zatraži, da on nikakovo papinsko odlikovanje, kojim bi postao familiaris sv. Oca ne prihvati.

Advokatova je bojazan kriva. Istina je, da si sv. Stolica pridržaje popunjavanje beneficija, upražnjenih iza kojega i počasnoga kapelana, komornika, prelata i protonotara, glasom kanona 1435, § 1. 1°, ali u § 2. izrično izuzimlje od ovog pridržaja beneficija, koja se popunjavaju po lajičkom patronu: At nunquam sunt reservata, nisi id expresse dicatur, beneficia manualia, aut iuris patronatus laicalis vel mixti.

Prema tome će na pr. iza upražnjenja župe sv. Petra u Zagrebu, kojoj je patron preuzv. nadbiskup zagrebački, novoga župnika imenovati sv. Stolica, jer je sadanji župnik začasni komornik sv. Oca, dok će novoga župnika sv. Marka u Zagrebu birati gradsko zastupstvo, premda je i sadanji župnik sv. Marka začasni komornik. U prvom je slučaju patron crkveni, zato se primjenjuje na nj kanon 1435. § 1. 1°, a u drugom je slučaju patron lajički, zato

se na nj primjenjuje § 2. navedenoga kanona. Prema ovom § 2. kanona 135. postupat će se i prigodom upražnjenja župne nadarbine iza župnika V.

III. Svrgnuće župnika. Župnik O. pripovijeda: Bio sam na župi u M. punih sedam godina. Kako se u nekoliko navrata narod bunio protiv mene, predložio mi je Ordinarij, da ostavim ovu župu i ponudio mi je drugu. Ja to nisam htio poslušati, i zato je on zapodjenuo proces protiv mene. Nakon nekog vremena proces je dovršen, i ja sam dobio obavijest, da sam skinut sa župe. Odmah sam slijedeći dan zamolio pismeno, da se saslušaju novi svjedoci i ujedno sam se žalio na presudu, kojom sam skinut sa župe. Poslije nekoga kratkog roka dostavljena mi je ponovna presuda, kojom sam svrgnut sa župe u M. i ujedno mi se povjerava uprava župe u K. Ja sam sam prizvao na metropolitu, a od njegovog sam duhovnog stola dobio odgovor: »U procesima ove vrsti metropolita nema kompetencije«. Što da sada načinim?

Odgovor:

Iz akata samog procesa se razabire, da je dotični Ordinarij postupao točno po kanonima 2147—2155. Razlogom, zašto je župnik O. maknut sa župe, jest odium plebis (can. 2147. § 2. 2°). Ordinarij je vodio proces prema kanonu 2148. auditis duobis examinatoribus. Žalbu župnika O. i njegovu zamolbu, da se saslušaju novi svjedoci, uzeo je Ordinarij kao recursus prema kanonu 2153. i auditis duobus parochis consultoribus, potvrdio je prvo riješenje, kojim se župnik O. svrgava sa župe. Odmah se poskrbio za njegovo novo namještenje prema kanonu 2154. § 1.

Priziv na metropolitu nema smisla, jer ga u procesima ove vrste Zakonik ne predviđa. Tu se župnik O. smeo kanonom 1594. § 1.: A tribunali Episcopi suffraganei appellatur ad Metropolitam. U njegovom se slučaju ne radi o procesu pred biskupskim duhovnim sudištem (tribunal Episcopi), zato i nema mjesta prizivu na duhovno sudište Metropolite. Njegov proces je sasvim drugačije vrste. O takvim procesima govori Zakonik u trećem dijelu četvrte knjige i dopušta jedino priziv na sv. Stolicu. Kanon naime 2146. § 1. određuje za ovakve slučajeve: A definitivo decreto unicum datur iuris remedium, id est recursus ad Sedem Apostolicam. Prema tome preostaje župniku O. još jedino ovaj pravni lijek. On se može dakle u roku od deset dana poslužiti s ovim kanonom. — Dok sv. Stolica ne riješi ovaj rekurs župnika O. ne može Ordinarij valjano stalno popuniti župnu nadarbinu u M., jer isti kanon u § 3. tako određuje: Pendente recursu Ordinarius paroeciam vel beneficium, quo clericus privatus sit, alii stabiliter conferre valide nequit.

IV. Konzistorij. Kapelan je Pavao primio odluku duhovnog stola, koja počinje s ovim riječima: »Prema odluci konzistorija od

22. XII. 1925. . . .« Potpisan je generalni vikar tamošnje dieceze. Kapelan iznosi kao poteškoću pravovaljanost ove odluke, jer diecezanski konzistorij nije moralna osoba, koja bi mogla pravno valjane odluke donositi. Zato on iznosi ovo svoje mišljenje:

U našim je krajevima prema starom običaju postojao diecezanski konzistorij. Zadaća je konzistorija bila, da savjetuje i pomaže biskupa u upravi njegove biskupije. Sve je prisjednike konzistorija imenovao biskup sam, i to obično između kanonika stolnoga kaptola. Konzistorij se obično organizirao tako, da je imao predsjednika, tajnika, bilježnika i nekoliko prisjednika. Na sjednicama se riješavali mnogi tekući poslovi cijele dieceze, bili oni upravne i disciplinske ili sudačke i izvršne naravi. Savjet i odluke diecezanskoga konzistorija nije morao biskup slijediti, pa i svu je vlast konzistorij imao od biskupa. Istim načinom djeluju u našim krajevima diecezanski konzistoriji još i danas.

Pitamo sada imade li i danas, kad se moraju vršiti kanoni Zakonika, diecezanski konzistorij kakva prava i moć, i da li je još uopće u crkvenome duhu i zgodno podržavati konzistorije ili je to dapače protuzakonito.

Diecezanski konzistorij nije imao ni prije Zakonika sam po sebi nikakve pravne valjanosti ni pravne vlasti. Sve su njegove odluke dobile pravnu valjanost istom onda, kad ih je potvrdio biskup. Posvema jednako stoji stvar i danas, jer Zakonik ne poznaje diecezanski konzistorij. Prema tome imade konzistorij u javnopravnom području baš toliku vrijednost, koliku bi imao skup svećenika, koje bi ordinarij prigodice bilo gdje, kada i u kojim okolnostima pitao za savjet ili im povjerio, da koji posao riješe, a on samo da potvrdi i potpiše. To je po općem pravu jasno samo po sebi, a u tom nas uvjerava i činjenica, da se u sinodalnim statutima zagrebačke diecezanske sinode konzistorij ni ne spominje, premda baš u toj diecezi vrši konzistorij vrlo važnu zadaću. Sastaje se naime svaki tjedan, da riješi sve tekuće diecezanske poslove različne pravne naravi, upravo kao nekoć.

Nema dakle sumnje, da diecezanski konzistorij nema nikakve vlasti bez svoga ordinarija, ali isto tako nema sumnje, da mu ordinarij mnoge poslove, koje je dosele običavao povjeravati, povjeriti ni ne može na mjerodavno riješenje. Tako na pr. poslove, koji spadaju na duhovno sudište ili u kojima je vezan na privolu ili savjet kaptola.

Premda ne može nitko poreći ordinariju pravo, da traži od konzistorija savjet, pa i aktivno sudjelovanje u upravi i raznim poslovima svoje dieceze, ipak čini se, da to nije zgodno, što više nije u duhu novog crkvenog prava, kako nam ga izlaže Zakonik.

Po svim okolnostima, u kojima danas živimo, sudeći nije zgodno, da se važni poslovi dieceze rješavaju na zboru oko desetorice ljudi, čije će riješenje ordinarij redovno prihvatiti. Sama

*

je narav čovječja takova, da se uvijek, a napose, ako imade drugih posala, manje trudi oko onog posla, za koje će biti više ljudi odgovornima. Zato se može često puta radi same naravi ljudske, ili radi oveće zaposlenosti pojedinaca dogoditi, da će koji konzistorijalni prisjednik svoju referadu slabije obraditi, jer se zanaša na glas oko desetorice drugova, koji nose s njim odgovornost pred ordinarijem. A i sam ordinarij se osjeća manje odgovornim za čin, koji načini prema uputi konzistorija, nego li za onaj čin, koji obavi prema mišljenju i riješenju jednog referenta. Svi će zato onakvi poslovi, koje ordinarij može riješavati na konzistoriju biti bolje obavljeni, ako ordinarij dosadanje konzistorijalce pridijeli svojoj kancelariji, porazdjeli im pojedine poslove, a onda njihova riješenja sam (ili generalni vikar) potpiše, a da o tome nije konzistorij raspredao. To je u duhu Zakonika, koji takav posao biskupskoj kancelariji daje, a to je i zgodnije, jer se pojedinac referent u tom slučaju osjeća znatno odgovornijim za svoja pojedinačna riješenja, nego li kad ih je prihvatio skup njegovih drugova na konzistoriju. I sam će ordinarij (ili gen. vikar) potpisujući akt biti mnogo oprezniji, i osjećati veću odgovornost, a sve to baš Zakonodavac želi. Osim toga s ovakovim kancelarijskim, a ne konzistorijalnim riješavanjem, znade stranka, koju se tiče, kako da nađe pomoć i pravni lijek protiv odluke, ako nije zadovoljna. Danas se to sve u našim nekim biskupijama riješava suviše na domaći način. Nezadovoljnik dobije odgovor: »Tako je riješio preč. konzistorij«. Sad on traži na sve mile strane, da ga se sasluša, i drugačije njegova stvar riješi, ali uvijek mu se odgovara isto. Šalje ponovno svoju stvar na duhovni stol, a ovaj na konzistorij, gdje se utvrdi staro riješenje. Taj se sad buni protiv preč. konzistorija. Riješava li sve, što na nju spada, biskupska kancelarija, to će nezadovoljnik apelirati na ordinarija, a taj sad znade, s kojim od referenata imade stvar da obračuna, dapače je to i dužan, dok ono, što je potpisao kao riješenje konzistorija, ne može tako lahko mijenjati. Desetorica mu ljudi savjetovala, on je dao svoj placet i exequatur, pa bi iza apela radio sam protiv sebe. U protivnom će se slučaju ispričati na referenta, stvar izviditi i laglje promijeniti, ako treba. Uvijek je ordinarij u boljem položaju, ako je potpisao krivo riješenje jednog, njemu odgovornog referenta, nego li krivo riješenje čitavoga konzistorija. Konzistorij može nadalje, da ordinarija dovede do protivuriječja. Često dolaze na konzistorij razne prijeporne stvari (lites). Konzistorij (zapravo ordinarij s njim) može na pr. riješiti stvar u prilog tužitelju. Tuženi pak može, bez obzira na konzistorij, predati stvar duhovnome sudištu, gdje će se stvar riješavati sudbenim putem, uz preslušavanje protustranke, svjedoka, vještaka i t. d. i konačno riješiti u prilog tuženome. U koliki je sada apsurd povučen ordinarij. Na konzistoriju je riješio stvar u prilog tužitelju, a sad mu njegovo sudište pruža odluku, da

je izvrši u prilog tuženoga. Zakonodavac je napokon znao, da u nekim biskupijama postoje diecezanski konzistoriji, pa je ipak sve poslove dieceze porazdijelio na ordinarija samoga (ili gen. vikara), na kancelariju, duhovno sudište, stolni kaptol (s odlučnim glasom ili samo savjetujućim) savjetnike za sjemenište i dr. Riješavanja dakle na sjednicama konzistorija nisu zgodna, biskupu mogu smetati, a nisu ni u duhu Zakonika.

Kapelan Pavao sada pita:

1. Što nam valja suditi o diecezanskom konzistoriju?

2. Je li odluka, koju je on primio pravno valjana, i mora li joj se pokoriti?

Odgovor:

1. Prigovori, koje kapelan iznosi protiv konzistorija, nisu baš bez svake vrijednosti. No odmah se zapaža, da je na ove prigovore naišao više umovanjem, nego li pravnim dokazivanjem. Isto tako mislim, da su ga do ovih prigovora doveli pojedinačni slučajevi, koji su na konzistoriju s manje pažnje ili dapače protuzakonito riješeni. Ne smeta, što su njegovi prigovori u javnost izneseni, jer će se na nje možda koji izmedu naših stručnjaka opširnije osvrnuti. Prigovor, bolje rečeno, sumnja, što je kapelan iznosi, nije li način uredovanja na konzistoriju protuzakonit, nema nikakvoga temelja, osim u nekim slučajevima, kao na pr. u slučajevima, koje određuje kanon 1576. § 1., prema kojem se causae contentiose de vinculo sacrae ordinationis, matrimonii i još neke pridržaju i otpremaju na riješenje tribunali collegiali trium odnosno quinque iudicum reprobata contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio. Da Ordinarij može riješavati mnoge poslove na konzistoriju, to mu pravo ni kapelan Pavao ne poriče. Što pak iznosi, da ovakovo uredovanje nije u duhu Zakonika, čini se, da ne stoji. Zakonik naime nigdje ne propisuje formu uredovanja kod duhovnog stola (curia dioecesana), kako je na primjer propisao formu uredovanja kod duhovnog sudišta. Djelovanje dakle konzistorija nije contra legem, nego je consuetudo praeter legem. Teško je zato ustvrditi, da je uredovanje konzistorija protiv duha Zakonika. Prigovor, da je Zakonodavac znao, da postoje u mnogim dijecezama konzistoriji, pa je ipak razne poslove porazdijelio na biskupa (generalnog vikara) samog ili uz stolni kaptol, na duhovno sudište i t. d., ne iscrpljuje sve vrste poslova u biskupiji. Što kapelan Pavao spominje ovdje i kancelariju, (to je curia dioecesana) rečeno je već prije, da njoj nije Zakonodavac propisao formu uredovanja, t. j. da li odreduje, te sve poslove obavljaju kancelar i razni referenti pojedinačno ili u zboru, naime u konzistoriju. Osim toga Zakonodavac je znao, da u nekim biskupijama postoje konzistoriji, pa ih ipak nije ukinuo. Konzistorij dakle smije uredovati praeter ius commune. Da riješenja konzistorija mogu biti s manjom pomnjom izrađena, nego li riješenja

pojedinaca, taj je prigovor, mislim, opravdan, ali do njega je, kako sam prije općenito spomenuo, došao kapelan Pavao, više umovanjem, nego li dokazima pravne naravi. Slično valja odgovoriti i na poteškoću, da uredovanje konzistorija može dovesti Ordinarija i do protivurječja. O tom nema sumnje, no sve to ovisi o kancelariji. Ona naime ne smije dostavljati konzistoriju poslove, koji po svojoj pravnoj naravi ili po okolnostima na nj ne spadaju.

Mislim, da je u prilog konzistorija zgodno spomenuti i ovo: Današnje okolnosti, u kojima živimo, često traže riješenja nekih slučajeva više prema razboritosti, nego li točno prema općem ili posebnome pravu. Takova pak riješenja dobro je iznijeti pred druge i onda dogovorno utvrditi.

2. Odluka, koju je kapelan Pavao primio, je pravno valjana. Premda mi nisu poznati običaji njegove dieceze, ipak je stalno, da je odluka pravno valjana, i da joj se on mora pokoriti, kako god on mislio o konzistoriju. Potpisana je naime po generalnom vikaru, a njemu pripada u diecezi potestas ordinaria vicaria u svim poslovima biskupije, izim u onima, koje si Ordinarij pridržaje, ili mu to Zakonik ne dopušta uopće ili bez posebnog ovlaštenja Ordinarijevog. Među ove ne spada navedeni slučaj.

Egzegetske bilješke.

Pometnja jezika kod gradnje kule babilonske.

U »Bogoslovskoj Smotri« br. 3. god. XV. (1927.) izašla je egzegetska bilješka o Gn. 11, 3. »Confundamus ibi linguam eorum«. — G. pisac tu dokazuje, kako spomenute riječi označuju izvanredno djelovanje Božje kod pometnje jezika. A to za to, jer da bi ideja »saveza naroda« u ono doba bila došla u sukob s planom božjim o spasenju čovjeka. S toga je Bog na čudesni način ostvario jezičnu razlikost da međusobno otuđi i razdvoji ljude.

Ovako tumačenje izgleda nemoguće, a i nedostojno samoga Boga.

Graditelji »kule babilonske« ma ne znam koliko bili poduzetni i složni, nijesu nikoga, a najmanje Boga mogli da zabrinjuju svojim djelom. Gradili su opekama, te je njihova građevina već po sebi bila osuđena na kratki vijek. Niti se je bilo bojati, da će ih ta građevina držati u jedinstvu i na okupu, jer kad se uzmnože same će ih životne prilike prehrane i stanovanja rasijati svijetom.

Ne smije se tražiti izravno djelovanje Božje, kad je dovoljno i samo neizravno. U našem slučaju svatko vidi, da će već samo vrijeme proizvesti, da se ljudi raspršе po svijetu. Nužna će posljedica biti, da će se njihov zajednički jezik prema različitim životnim prilikama raspasti i na različite jezike; i to tim brže što će nestati za-

Povijest hebr. teksta za vrijeme sužanjstva i neposredno poslije istoga, dokazuje da su rabini mnogo toga umetali u sam Mojsijev test, koji je bio posve u njihovoj vlasti. Iz shvatljivih razloga najuplivniji su bili jeruzalemski rabini, pa je i njihov tekst važio kao mjerodavan i istisnuo sve druge, ako ih je bilo.

Među samim rabinima ustali su napokon neki, koji nezadovoljni ovakim mrcvarenjem svetoga teksta, htjeli su zapriječiti svako dalnje *mijenjanje time*, *što su izbrojili pojedina slova teksta*, kog su po njihovom shvaćanju kritično priredili i proglasili službenim. — Ovaj postupak Masoreta izgleda nam pretjeranim. To je više *skrajna reakcija*, ali *to nam ujedno i najbolje dokazuje*, kakva je sve samovolja do onda vladala u postupanju sa svetim tekstom. Jasno je takodjer, da ni Masoreti nijesu više mogli očistiti tekst od svih interpolacija, jer ih sami nijesu takvima smatrali ili su se bojali da odviše radikalnim izbacivanjem sumnjivih mjesta ne pokvare sav svoj posao.

Iz svega bi ovoga razlaganja slijedilo, kako se riječi i Gen. 11, 3. kao i cijeli stavak o kuli babilonskoj Gn 11, 1—9. ima smatrati prostom interpolacijom, te su po tom suvišna i nepotrebna sva egzegetska tumačenja spomenutih mjesta. **Dr. fr. T. Velnić.**

Iz crkvene povijesti.

Ivan i Leonardo de Cardinalibus, senjski biskupi XIV. stoljeća, prije zagrebački kanonici.

U »Bogoslovskoj Smotri« br. 4. godine 1927. na strani 418. priopćio je gosp. Dr. Josip Frančišković veoma interesantan članak o stolnoj crkvi u Senju, pak je tom prigodom spomenuo grobnicu senjskog biskupa Ivana de Cardinalibus, koju je god. 1392. podignuo njegov sinovac i nasljednik Leonardo.

Sabirući svojedobno podatke o zagrebačkim kanonicima, našao sam pouzdane vijesti, da su oba senjska biskupa Ivan i Leonardo, prije nego li su postali senjski biskupi, bili zagrebački kanonici. U Farlatovom djelu Illyricum Sacrum ima više podataka o tim biskupima iz vremena njihovoga biskupovanja u Senju, ali iz prijašnje dobe njihovoga života se ništa ne navodi, pak stoga držim, da neće biti na odmet, ako priopćim, što sam našao u raznim spisima i djelima o tim znamenitim senjskim biskupima, a što nije poznato širjoj javnosti.

Ivan i Leonardo senjski biskupi, prema šematizmu senjske biskupije, (po Farlatiju) prvi od godine 1387. do 1392., drugi od 1392. do god. 1405. pišu se pod prezimenima: de Cardinalibus, i de Pensauro, kadkada de Pezaro, a Farlati piše: »Ioannes IV. Ep. Senien-

sis XIV. Patria Pisaurensis fuit«. (Tom. IV. pag. 122.) Pesaro je glavni grad istoimene provincije u blizini Firence, a ime de Cardinalibus znači, da je valjda njekoč bio njeki član te obitelji kardinal. U staro doba, tamo do XIII. i XIV. vijeka još nisu valjda ni obstojala obćenito prezimena kao danas, véć bi se za označenje koje osobe obično rabilo tek krsno ime sa dodatkom mjesta iz kojega dotičnik potiče, pak se je u to doba redovito primjerice pisalo: Michael de Marocha, Johannes de Modrusio, Petrus de Montilio, Jacobus de Placentia i t. d. Da su pako predikati de Cardinalibus i de Pensauro označivali istu osobu, dokazuje nadgrobni napis u stolnoj senjskoj crkvi, koji prema Farlatiju u cijelosti glasi: »Hic iacet reverendus in Christo pater dominus Iohannes de Cardinalibus, de Penzauro, decretorum doctor, episcopus Segniensis. Qui obiit M:CCCLXXXXII: die II. Aprilis qd. sepulcrum fecit fieri reverendus dominus Leonardus decretorum doctor, dicti domini Iohannis nepos et succesor imediatus in episcopatum etiam pro se: pro ipsis Deum orate devote« (Farl. Illyr. sacri T. IV. p. 123.).

U XIV. i XV. vijeku su većinom odličniji svećenici bili doktori dekreta, to jest kanonskoga prava, koje su ponajvećma na padovanskom sveučilištu študirali. Povjesničar Dr Veress je publicirao troškom magjarskoga episkopata djelo: Matricula universitatis in Padova, u kom djelu imade mnogo podataka o svećenicima, koji su na padovanskom sveučilištu učili crkveno pravo. U tom je djelu među ostalim upisana bilješka, da je 16. V. 1379. Ivan de Penzauro, doktor dekreta, lektor zagrebačkoga kaptola, prisustvovao nekoj promociji na padovanskom sveučilištu (Dr Veress: Matr. univ. Padovanae pag. 3.). Prema tomu ne ima dvojbe, da su Ivan isto tako kao i njegov sinovac Leonardo de Cardinalibus rodom iz Pesara, koji potonji je bio također doktor dekreta, učili crkveno pravo u Padovi.

U toj knjizi je ubilježeno, da je između ostalih znamenitih svećenika zagrebačke biskupije i biskup Gjuro Drašković u Padovi učio.

Osim toga imade drugi, savremeni dokaz, da je Ivan de Pensauro bio zagrebački kanonik. Godine 1377. 26. siječnja izdao je lektor Ivan, doktor dekreta i vikar in spiritualibus biskupa Demetrija, koj je u Zagrebu biskupovao od god. 1376. do 1378. vlastoručno pismo, kojim potvrduje, da mu je zagrebački kaptol podijelio predij Jalševec (u Sesvetskoj župi), koji je uživao njeki Petar; pak pošto je taj predijalista umro bez muškoga potomka, to je predij pripao, prema tada opstojećem pravu i običaju, kaptolu. Lektor Ivan istodobno očituje, da mu kaptol podjeljuje taj predij samo dotle, dok ne poluči koju višju čast. (Acta Capli. ant. fasc. 23. Nr. 54.). U XIV. vij. bio je običaj, da se je u zagrebačkoj biskupiji ubirala papinska desetina. U vatikanskom arkivu nalaze se računi papinskoga izaslaniika, kolektora desetine Jakopa Berengara od godine

1322. do 1337. (Smič.: Cod. dipl. T. X. pag. 43—62.). Kolektor papinske desetine oko godine 1384. za zagrebačku biskupiju bio je Ivan de Pensauro, kako to dokazuje sljedeće pismo, koje je kraljica Elizabeta, udova kralja Ljudevita 29. rujna 1384. iz Košica pisala građanima grada Griča kod Zagreba: »Honorabilis vir dominus Johannes de Pensauro, decretorum doctor, collector generalis apostolice sedis Nobis et inclitis regnicolis nostris assiduis temporibus, mera astitit fidelitate ac sincero famulato, quem nunc per Paulum episcopum zagrabiensem et ejus vicarium, tam in suis, quam bonis et rebus apostolicis sentimus dampna percepisse et indelebiliter dampnificatum; volumus ideo a fidelitate vestra, firmo reginali dantes sub edicto, quatenus statim mox visis presentibus, ad curiam ipsius episcopi et celarium suum Zagrabiae habitum iuxta informationem ipsius domini Johannis, una cum dominis de dicto capitulo zagrabiensi accedatis et universa bona inibi reperienda in predam convertatis etc. etc. (Tkalčić: Mon. Civ. Zagr. T. I. pag. 306). Za bolje razumijevanje ovoga pisma spominjem, da je lektor Ivan de Pensauro bio odlučan pristaša kraljica Elizabete i Marije, pak kada je zagrebačkim biskupom poslije Demetrija postao Pavao Horvat (od 1387. do 1397.) brat bana Ivana od Paližne, koja obojica bijahu pristaše kralja Karla Dračkoga, tada je valjda biskup Pavao skinuo sa službe generalnoga vikara Ivana de Pensauro, a možda ga je skinuo sa kanonikata i lektorata, te je u građanskom ratu između obih vladara Ivan opljenjen bio, pak se je on sklonio u gornji grad, gdje si je već prije kuću kupio. U knjizi posjeda gornjega grada je upisano: »Anno 1384. Item dominus Johannes de Pezaro, decretorum doctor, emit unam quartam curie a Nicolao clerico, tempore Laurencii. (Tkalčić: Mon. Civ. Zagr. IX. 17.) Kada je Ivan postao senjskim biskupom, prodao je kuću u gornjem gradu svom sinovcu Leonardu (Vidi l. c. pag. 54.) Kralj Sigismund je veoma uvažavao biskupa Ivana, jer ga je imenovao svojim vikarom za Dalmaciju, kako to opširnije opisuje Farlati (Illyr. sacr. T. IV. p. 122. i 123.).

Opažam jošte, da senjski šematizam krivo nazivlje ovoga biskupa Ivanom V. a imao bi pisati Ivan IV. jer je senjski biskup Ivan V. bio roda de Dominis. (Vidi Farlati. T. IV. pag. 127.).

Leonardo de Cardinalibus de Pensauro senjski biskup od god. 1392. do 1401. a možda i dulje, bio je takodjer doktor dekreta, pak je valjda i on kao i stric mu Ivan učio i polučio doktorat dekreta na padovanskom sveučilištu. O njemu su mi poznata dva podatka, koja su publicirana u sbirci: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, studio et opera Georgii Fejer, bibliothecarii regii, Budae 1834. Prema tim podatcima bio je Leonardo de Pensauro, doktor dekreta, kanonik archidjakon zagrebački, kanonik ostrogonski, generalni vikar in spiritualibus ostrogonskoga nadbiskupa Ivana III. de Kanizsa de genere Osl (1387.—1418.). Zagrebački arhidjakon i ostrogonski kanonik te generalni vikar Leonardo

de Pensauro je izrekao u ime ostrogonskoga nadbiskupa dvije odluke i to prvu u raspri izmedju požunskoga prepozita Lovre i njekih prebendara raznih kapela u Požunu, a drugu izmedju budimskih župnika bl. djevice Marije i sv. Marije Magdalene. (Fejer Tom X. Vol. I. pag. 619—622.). Sva je prilika, da godine 1390. kada su te dvije odluke zirečene, nije Leonardo kao zagrebački kanonik i arhidjakon niti u Zagrebu rezidirao, već u Ostrogonu gdje je bio nadbiskupov vikar, a kao zagrebački kanonik i arhidjakon je samo naslov nosio i prihode ubirao. U ono doba kao u obće sve do vremena koncila tridentinskoga bilo je uobičajeno, da je jedna osoba više beneficija uživala, kako to mnogi slučajevi u zagrebačkom Kaptolu dokazuju. Nakon što je Ivan postao senjskim biskupom, je Leonardo po svoj prilici došao u Zagreb rezidirati, jer knjiga o posjedima na Griču kod Zagreba imade sljedeću bilježku: Anno 1391. Item dominus Leonardus decretorum doctor, archidiaconus zagrabiensis emit unum fundum a domino Johanne episcopo Zegniensi, qui fundus fuit Jacobi, filii Gungek, tempore judicatus dicti Johannis. (Tkalčić: Mon. Civ. Zagr. IX. pag. 54.).

Riječ fundus rabi se kao sinonim riječi curia, kako to gore spomenuta knjiga o posjedima svjedoči, koja često veli »fundus seu curia«.

Vrlo je vjerojatno, da su u XIV. vijeku barem neki kanonici u gornjem utvrdjenom gradu stanovali, jer se mnogi kanonici onoga vremena spominju kao kućevlastnici gornjega grada. Uz put spominjem, da je zagrebački biskup Stjepan II. izdao godine 1227. povelju, u kojoj veli, da daruje zagrebačkomu Kaptolu njeku svoju kuriju »curiam nostram et omnes domos in eadem existentes, eisdem perpetuo contulimus inhabitandas, ut amplius distancia locorum voluntati ipsorum occasionem impedimenti nequeat ministrare, sed in unum convenientes valeant salubriter cottidianum officium decantare. (Tkalčić: Mon Epatur. Zagr. I. pag. 59.). Ta je biskupska kurija bila kod katedrale, jer se veli: »Quamobrem [et curiam] vicinam ecclesiae ex parte septentrionis, cum piscina iuxta eandem existente« (l. c. pag. 77.). Ta je zgrada morala biti valjda na onom prostoru, gdje sada stoji sjemenište, te bivša kustoška i lektorska kurija, današnji kućni brojevi 27., 28. i 29.

Dali su kanonici stupil u posjed te, godine 1227. darovane kuće, gdje su valjda vitam comunem vodili ili ne, to nije poznato, ali je stalno, da je 15 godina iza darovanja biskupa Stjepana II. uslijed provale Tartara god. 1242. katedrala razorena, a valjda i sve zgrade, koje su eventualno u okolici katedrale obstojale. Nakon odlaska Tartara je 16. XI. 1242. kralj Bela IV. izdao povelju, kojom dozvoljuje gradjanima, da se na Griču podigne tvrdjava, pak je vrlo vjerojatno, da su i kanonici radje stanovali u utvrdjenom gornjem gradu, te pojedinci i tamo kuće kupovali. Poznato je, da je kralj Bela IV. 11. IX. 1247. i Kaptolu darovao na teritoriju gornjega

grada zemljište, gdje je sagradjen tako zvani »Popov toranj«. Tek u XV. vijeku je Kaptol utvrdjen, a još u XVII. vijeku bile su kuće svjetovnjaka na Kaptolu, kao primjerice kuća Altabaka, na prostoru današnje kurije br. 1. i kuća podbana Gašpara Orehocija, sa sjeverne strane bivše njekadanje kaptolske vijećnice.

Prema gornjim vijestima se veli o Leonardu, da je bio zagrebački kanonik i zagrebački arhidjakon. Zagrebačkim arhidjakonom se je nazivao kanonik, koji je bio arhidjakon katedralnoga arhidjakonata, nu često su se nazivali zagrebačkim arhidjakonima kanonici, koji su bili arhidjakoni drugog kojeg arhidjakonata. Tako je naročito papinska kancelarija svakoga arhidjakona zagrebačkoga Kaptola nazivala zagrebačkim arhidjakonom. Ja sam našao 11 slučajeva, da su njeki kanonici stanovite godine nazivani zagrebačkim arhidjakonima po papinskoj kancelariji, a imade savremenih dokaza, da je katedralnim arhidjakonom bio drugi kanonik, nego li onaj, koji se zagrebačkim imenuje. Stoga razloga ne mogu stalno tvrditi, da je Leonardo bio katedralni arhidjakon, ma da ga gorispomenuti dokumenti upisuju kao zagrebačkog arhidjakona.

Farlati veli za Leonarda: Patruo in sedem Seniensem successit post epis. (Johannis) obitum anno proximo. (Illyr. sacr. IV. 123.). Buduć je glasom napisa na grobnici biskup Ivan umro 2. travnja 1392. a papa Bonifacij IX. potvrdio Leonarda senjskim biskupom 29. VI. 1392. (Eubel: Hierarchia catholica I. 451.) to nije Farlatijev navod točan, da je Leonardo imenovan sljedeće godine to jest 1393. senjskim biskupom.

Leonardo je prodao svoju kuću na Griču kod Zagreba, kako to dokazuje knjiga o gornjogradskim posjedima, ovim upisom: »Anno 1395. Item dominus Leonardus episcopus Segniensis unam curiam suam inter (h)ortum Anthonii Reynis Jacobo carnifici nostro concivi (vendidit). (Tkalčić: Mon. Civ. Zagr. IX. 80.).

Leonardo je kao senjski biskup obavljao više diplomatskih poslova za kralja Sigismunda, što obširno opisuje Klaić (Povjest Hrvata II. 263), a podjedno je njemu kralj Sigismund povjerio god. 1396. istragu proti krivcima, koji su ugušili kraljicu Jelisavu, majku njegove supruge Marije. (Farlati: Illyr. sacr. IV. 124.).

Od godine 1400. obstoji isprava padovanskoga bilježnika Zilia de Calvis, u kojoj se veli, da senjski biskup Leonardo, ma da je crkovnjak može nabaviti nekretnine u Padovi i padovanskom okružju, te priznaje Dominiku, Leonardovom bratu, pravo da stanuje u Padovi i uživa sve časti i prava padovanskog gradjana.

Prema senjskomu šematizmu obstoje spisi sa Leonardovim podpisom do godine 1401., a kada je umro nije poznato, samo se 15. travnja 1405. spominje da je senjska biskupska stolica vakantna.

Dr. L. Ivančan.

---

dobrog glasa i časti, jesu ovi: nemogućnost, ponestanje škode, opraštanje sa strane onoga, koji je uvrijeđen, i uzajamna naknada« (str. 320.).

Uči, da je dopušteno služiti se anfibologijom u ovim slučajevima: »1. Kada prijeti nama ili bližnjemu kakva znatna škoda iz čistoga i jasnoga govorenja; 2. kada se pita o nekoj činjenici, koja ne spada niti se tiče onoga, koji pita; 3. kolikogod tko nedolično pita, niti možeš izbjegnuti odgovoru; 4. kadgod traži razlog djela inače poštena, da se učini skriveno« (str. 327.).

U desetoj i zadnjoj zapovijedi (str. 333.—336.) ukratko tumači i razlaže o mani lakomosti i kako se treba protiva njoj boriti.

Mnogo sam moralnih udžbenika vidio i pročitao, ali kraćega, sočnijeg, jezgrovitijeg, odmjerenijeg, bistrijeg, pa i ljepšega da ima, na mali broj se namjerih. Velika je grehota, što nije o. Petar Filipović ovo svoje najsavršenije djelo, koje je plod njegovoga učiteljskoga rada, objelodanio mjesto prvoga. S ovom knjigom o. Petar Filipović pokaza se izvrsnim poznavaocem moralnog bogoslovlja. U njegovoj knjizi odsijeva velika bistrina i lakoća, dubina i jedrina misli, ispravnost nauke i učenost, iskustvo i praktičnost. U njegovu priručniku može svaki svećenik naći u obliku upita i odgovora sva gotovo moralna, potrebna pitanja za život temeljito riješena. O. Petar Filipović navodi i poznaje u tančine najbolje moraliste svoje dobe, kao Navarra, Toleta, Suareza, Sancheza, Valenciju, Mastrius-a, Bonacinu, Reginalda, Marchanta, Dianu, Granadu, Sporera, Scota, sv. Tomu, Reiffenstuela, Sotus-a, Vasqueza, Cordubu, Molinu, Lessius-a, De Luga i t. d. Na mene je tako krasan utisak ova knjiga učinila, da nemam riječi, da je dovoljno nahvalim. Sa ovim djelom o. Petar Filipović, vrijedni i radišni učenik starog i glasovitog Filipovića o. Jeronima, čiju ću studiju do malo na svjetlost iznijeti, zaslužuje odlično mjesto nesamo među našim bogoslovcima XVIII. stoljeća, nego i među stranima iste dobe.

Iz liturgike.

Misa prigodom 40-satnog klanjanja.

Da budu u potpunom skladu Instructio Clementina i prijašnje odredbe S. Rit. Congr. sa rubrikama novog Misala glede misa držanih prigodom 40-satnog blanjanja, S. Rit. Congregatio pod 27. aprila 1927. određuje:

1. Svečana zavjetna misa presv. Sakramenta ili za Mir dozvoljava se u one dane, kad je dozvoljena misa pro re gravi et publica simul causa prema rubrikama novog Misala tit. II. n. 3. T. i takva misa nije dozvoljena u: Dominicae I. cl., Vigiliae Nativ. Dni

et Pentecostes, feriae privilegiatae, Duplicia I. cl. et Commemoratio Omnium defunctorum. — U ove zapriječene dane uzme se spomen zapriječene zavjetne mise i to sub unica conclusione sa glavnom oracijom, makar dolaze još druge komemoracije. Spomen presv. Sakramenta ispušta se, ob identitatem Mysterii, na blagdane: Muke Križa, presv. Otkupitelja, presv. Srca Isusova i presv. Krvi.

2. U istoj svečanoj zavjetnoj misi presv. Sakramenta ili za Mir, kao i u onoj svečanoj misi, koja se pjeva, kad nisu dozvoljene ove zavjetne mise, uzimlju se samo oni spomeni, koji su propisani za svečanu zavjetnu misu pro re gravi, t. j. spominje se: Duplex 2. cl., Dominica quaevis (dakle i anticipata vel quoad officium reposita), onda: feria major, Rogationes (etiam fer. 3. et 4. Rogat. et si de eis nil fiat in officio), aliqua et Vigiliis aut Octavis privilegiatis. Drukčije dakle nego li je to prije bilo, kad su se u misi pro re gravi ispuštali svi spomeni.

3. U svečanoj misi za Mir, kao i u svim privatnim misama, koje se obavljaju u ova tri dana, dodaje se Collecta de Ssmo Sacramento, ali uvijek iza svih molitava po rubrikama propisanim. Izostavlja se ova Collecta, ako je Missa (ili spomen već učinjen) de identico Domini Mysterio (kao u 1. točki), te u misama in Commemoratione Omnium defunctorum.

4. U svečanoj misi za Mir dodaje se Credo pa i kad se obavlja izvan nedjelje. Acta Ap. S. Vol. XIX. n. 5/1927.

Ovo sve vrijedi ondje, gdje se obavlja 40-satno klanjanje prema Klem. Instrukciji, dok se drugdje kod izlaganja presv. Sakramenta mora vladati prema odredbama svojih Ordinarijata, koje će biti u skladu sa rubrikama novog Misala.

Za svečanu zavjetnu misu zahtjeva se:

a) res gravis et publica simul causa, o čem sudi Ordinarij;

b) mandatum seu saltem consensus Ordinarii pro qualibet vice obtinendus, ako nije Ordinarij već općenito nešto odredio;

c) concursus populi;

d) solemnitas externa.

Pod svečanom se sv. misom razumijeva ne samo misa sa asistencom, nego i pjevana samo misa; no ove privilegije ima samo jedna pjevana misa, dok se druge makar i pjevane ravnaju kao privatne, dakle prema kalendaru crkve.

Dr. Josip Frančišković.

Kazalište i kino u duhovnoj pastvi.

Dr. P. Lončar.

1. Kazalište.

Neizmjerni upliv na uzgoj omladine, a na formiranje savjesti odraslih imadu u gradovima i trgovištima kina i kazališta. U pastoralnom su radu ta dva moćna faktora, uz zlo štivo, najveće zapreke i poteškoće. Dosta je samo tjedan dana pratiti novinske izvještaje i analizirati uzroke tolikih zločina, nemorala, provala i samoubojstva. Kad bi se i strogo pazilo, da ništa nećudoredna ne dolazi na pozornicu, ipak i najsavjesnijoj censuri je nemoguće spriječiti sve one načine, na koji se može i najbolji komad da prikaže u kazalištu na nezgodan način. Mnogo toga zavisi o osobi, koja imade da glumi odnosnu ulogu. Gdje nema osjećaja odgovornosti pred Bogom i svijesnoga straha pred moralnom krivnjom, tu ne vrijede sve preventivne mjere ništa. A opet i najbolje uzgojeni čovjek može da vremenom popusti u svojim nazorima, ako u borbi sa životnim prilikama bude prinužden, da se kreće u nepovoljnom ambijentu.

Zato su u drugim zemljama već odavna išli za tim, da se pokrenu organizacije katoličkih kazališnih glumaca, koji će njegovati katolički život, spremati, odabirati i glumiti samo dobre komade i u predstavama paziti na čednost i moralnu ispravnost svojih akcija. Mjesečnik »Glauben und Wissen« (24. J. 1927. H. 8., 9.) donosi kratki prijegled toga nastojanja i njegove uspjehe.

U Sjevernoj Americi postoje u raznim gradovima kat. glumačke organizacije, a naročito se ističe u Newyorku udruženje pod naslovom »Catholic Actors Guild«, katoličko glumačko bratstvo. Njegov je zaštitnik sv. Genezije. Udruženje imade svoje duhovne vježbe, godišnje kongrese, svoja predavanja i ine priredbe, koje podržavaju organizacijsku svijest. Broji 1700 članova, a pokrovitelj je društva kardinal nadbiskup newyorški Hayes. Zgodnom taktikom je kardinal predobio i newyorškoga načelnika Walkera za kršćanske nazore u kazališnom radu, pa je on to već i u ime svoje i svojih gradskih otaca i službeno izjavio. Posljedica toga stanovišta je bila ta, da je već u tri maha zabranio nećudoredne predstave u gradu. Kardinal Hayes svakom zgodom izdiže organizaciju katoličkih glumaca i pokazuje, kako groznim pogibeljima prijeti upravo pozornica u uzgoju ćudoredne čistoće.

U Engleskoj imade već 15 godina pozorišna organizacija. Usto je još nedavno, ove godine, osnovan klub »the Inteval-Club« pod protektoratom biskupa iz Seeda. Mnogi članovi pristupaju svaki dan na sv. Pričest. Vrijedno je spomenuti, da su u Engleskoj dva čovjeka, dva poznata nakladnika Shead i Ward, pokrenula i potpomažu izdavanje katoličkog »the Reader's Theater«, što znači Pozorišni čitatelj.

U Irskoj, u glavnom gradu Dublinu, postiglo je katoličko pozorišno gibanje to, da se u kraljevskom kazalištu uzimaju i komadi vjerskoga sadržaja, koji se nijesu već 200 godina predstavljali.

Francuska je ipak u ovom gibanju u posljednje vrijeme najjača. Naročito se u tom ističe Paris pod vodstvom kardinala nadbiskupa Duboa. Dijecezanski kongres pariškog župskog saveza se najozbiljnije bavio kinom i kazalištem i odlučio uplivisati u katoličkom duhu na ove uredbe. Već je otprije postojalo udruženje francuskih glumaca pod naslovom »Comédie française«. Godine 1926. jedan član toga udruženja pokrenuo je akciju, da se glumci katoličkog osjećaja udruže posebice. Kardinal Dubois i mnogi drugi crkveni odličnici su prisustvovali konstituirajućoj skupštini. Udruženje se prozvalo »Fréres de St. Genest« t. j. Bratstvo sv. Genezija. Sama skupština je počela službom Božjom. Još i danas imadu pariški katolički glumci u posebnoj crkvi svake nedjelje i blagdana svoju sv. Misu. Pa kao što su onu prvu Misu prozvale francuske novine »glumačka Misa«, tako se ona i danas zove.

Iz krila Bratstva sv. Genezija je niklo »Fédération pour la defense artistique et morale du Théatre de France«, Savez za umjetničku i moralnu obranu francuskoga pozorišta, koji imade zadaću da podupire i omogućuje publikacije »Ujedinjenja kazališnih umjetnika«, »Union des artistes«. Napokon je iskrsla iz svega toga organizacija »Campagnons de Notre Dame«, Pomoćnici Naše Gospe, koju podupire materijalno kardinal Dubois, a dao im je i jednu kuću na raspolaganje na Montmatreu.

U Italiji je osnovan »Savez lombardskih prijatelja glumaca«. Savez je oglasio u javnosti jedan svoj zaključak, koji glasi: Svi članovi Saveza neka imadu iza kulisa sliku sv. Genezija i presvete Djevice i ondje neka izmole prije predstave jednu Zdravu Mariju.

U Belgiji je još za života kardinala Merciera i pod njegovim protektoratom bilo nekoliko sastanaka i dogovora katolički mislećih glumaca. Oni su smatrali svojom zadaćom, da opskrbljuju provinciju dobrim katoličkim igrokazima. Poslije se sastao pod predsjedanjem nadbiskupa belgijskoga primasa u Mechelnu »Kongres za kršćansku katoličku kazališnu umjetnost«. Na nj je došlo 400 izaslanika raznih kazališnih udruženja. Tu je bilo i lajka i članova diletantskih udruženja. Stvorili su »Katoličku francusku kazališnu centralu« sa sjedištem u Brusselu. Ta si je preduzela, da skupi sve sile, koje djeluju na kršćanskim kazalištima i tako podupre i pojača upliv u tom pogledu mjerodavnih krugova. Njoj su pridružili »Općenitu kazališnu biblioteku«, koja imade 10.000 komada, što ih posuduje raznim društvima i daje savjete direktorima, piscima i predstavljačima.

I u Austriji je u posljednje vrijeme ove godine »Savez katoličkih spisatelja« dobio »Centralu za katoličku kazališnu literaturu«. Njoj je zadaća, da se brine za katoličke komade u kato-

ličkim društvima. Toj su centrali obećali svoju pomoć i veliki njemački nakladnici u Bachem-Kölnu, Habbel-Regensburgu, Tyrolia-Münchenu, Vollmer-Münnsteru. Pa već ove godine 1927. izlazi po svoj prilici zajednički popis dosada izdanih igrokaza, koga će besplatno dati društvima.

U samoj Njemačkoj pokreće gibanje za katolička prikazivanja njemački katolički Savez gospoda u svom časopisu »Die christliche Frau« redovitim programatskim kazališnim kritikama i nizom predavanja o kršćanskim kazališnim problemima, koje drži najprije u pojedinim kotarevima grada Berlina.

Napose se u tom ističe isusovac P. Wiesebachs, pisac i predavač sa svojim predavanjima u Tübingenu, koja drži akademski izobraženim ljudima o impresionizmu, expresionizmu i mješovitim kazalištima.

Nadalje se bavi ovim pitanjem »Volksbund« u Düsseldorfu i glasilo »Blätter für Laienspiel«. Vrijedan je pažnje članak od dra Nobela »Theater aus dem Glauben« u II. svesku 3. godišta. A oficijelni organ njemačkoga kazališnoga udruženja »Der neue Weg« donosi u I. svesku godine 1927. zanimiv članak od profesora Gregorija pod naslovom »Der Schauspieler und die Kirche«. Isto tako imade u novembarskom prvom broju 1926. veoma zgodan članak od Hedviga Wangela »Vom Theater und socialer Arbeit«. Jedan i drugi članak pokazuje, koliko imade u Njemačkoj u kazališnom udruženju smisla za kršćansku pozornicu.

Ipak je Njemačka daleko za prije spomenutim zemljama. Posljednje dvije godine počeo je i »Glauben und Wissen« posvećivati pažnju ovomu kršćanskomu kazališnomu gibanju.

Kad bi smo htjeli da sastavimo bilancu sličnoga nastojanja kod nas, onda bi se morali ograničiti samo na diletantske predstave i takove sekcije naših katoličkih organizacija. A o kakovom pravom kazališnom kršćanskom pokretu se ne može zasada ni govoriti. Slovenci vrše tek neki upliv na svoje kazalište svojim javnim katoličkim mišljenjem. No kod njih je jak pokret za katoličku pučku pozornicu, koji je izdao već više svezaka raznovrsnih igrokaza, u kojima luči većinom igrokaze muškim ulogama od igrokaza sa ženskim ulogama. Svi su pisani u katoličkom duhu, jer su priređivani za pozornice katoličkih organizacija i s jednom izvjesnom moralnom i pedagoškom tendencijom.

Mi Hrvati posižemo za prijevodima iz slovenskoga, a ponješto i iz njemačkoga jezika. Nađe se tu i tamo po koji komad napisan izvorno na hrvatskom jeziku. Ali je šteta, što se dosada nije nitko prihvatio sistematskoga rada oko sakupljanja i izdavanja i tog malog broja katoličkih igrokaza, što se izvode na pojedinim našim katoličkim organizacijskim pozornicama. Hrvatski katolički narodni savez u Zagrebu je načinio tek nekoliko pokusa u tom.

Sada, kad je Hrvatski katolički narodni savez postao centrala Katoličke akcije, trebao bi bez sumnje, da organizira ovaj lijepi i uzgojni posao, koji danas često imade jači upliv na široke mase, nego li i same propovijedi i crkvene svečanosti, od kojih ih odbijaju današnje rastrovane prilike. A danas već i u sela zalaze indiferentne prosvjetne organizacije s predstavama svojih nazora: kad bi samo i to bilo, nego dolaze upravo sa sadržajem, gdje se smijehu i ruglu izvrgava i historija i pojedine svetinje katoličke Crkve.

Subvencijoniranje spomenutoga pothvata je jedino u pitanju, dok bi se sve ostalo lako uredilo.

U gradovima kao što je Zagreb trebalo bi stvoriti diletentsku družinu od najboljih prestavljača i pobrinuti se, da se dvorana sv. Jeronima svake nedjelje po dva puta okupira katoličkim igrokazima. To bi bio jedan način pastoralnoga rada, kojim bi se morali što prije pozabaviti gradski župnici i duhovnici pojedinih katoličkih organizacija, da odvrate vjernike u što većem broju od današnjih kina i kazališta, koja sve više nepovoljno zadiru u uzgoj širokih masa i truju naše socijalne prilike, a odvraćaju od crkve. Pokojni dr. Krek je i sam pisao po koji komad za slovensku pučku pozornicu, toliko je važni uzgojni momenat vidio u tom radu. A evo i pariški dušobrižnici pokazuju svojim kongresom, kako je to važno pastoralno pitanje u današnje doba.

2. Kino.

Još veću štetu donose u uzgoju današnjega društva kina, nego li kazališta. Razlog je tomu taj, što su ulaznice mnogo pogodnije tako, da i siromah može lako toliko da smogne, da se pozabavi u kinu. Drugi je razlog, što kino radi uvijek i prije i poslije podne i gotovo svaki sat se izmjenjuje publika. Treći je razlog, što su današnja kina trgovačka poduzeća, pa idu zatim, da ugode ukusu publike samo zato, da što više zasluže gospodari. Toga radi je odmah u početku uspjelo kinogospodarima, da sklope prijateljstva s tehničarima, koji će im usavršiti strojeve, da budu što zgodniji za zabavu. Ispočetka su ih upotrebljavali na godišnjim vašarima i onim zgodama, kad je strka ljudi velika. Poslije su ih prenijeli u varijeteje u velikim gradovima, da predstavljaju žive slike i kretnje pojedinih osoba. Istom, kad je poradi napretka tehnike postalo to zajedničko dobro premnogih tvornica i gospodara, nastala je silna konkurencija. Tada su počeli pomišljati na nove puteve i filmovanje umjetničkih djela i djela svjetske literature, da se tako za kino zainteresuje i inteligetnija publika. U tom je kino tako pošao naprijed, da je prijetila i pogibao kazalištima. Držalo se još pred kratko vrijeme, da će kino zamijeniti sasvim kazalište i pozornicu, premda se na pozornici ne prikazuje samo nego i govori. Na pozornici stvaraju scene i situacije riječi piščeve, koje ne mogu, da

izađu izvan opsega dasaka pozornice, nego je sputana tom okolnošću i fantazija piščeva i sloboda kretanja glumačkoga. Kod filma misli autor samo slikama, a u tom fantazija njegova nije sputana na mjesto ili prostor, jer nema točno omeđeno djelovanje, zato je kino kadar da daje najfantastičnije prizore neobuzdane mašte. I kad su počeli inscenirati drame i opere za kino, odmah se opazilo, da kod svega toga manjka riječ autorova, koja slika u fantaziji gledaoca mnogo toga, što samo gledanje nije kadro da nadomjesti. Snizivanje umjetnosti dramske na same pojedine slike, oduzelo joj je umjetničku vrijednost, a time i odbilo naobražene slojeve zauzete za umjetnička dramska stvaranja, od kino-predstava.

Filmska je industrija ubrzo opazila svoju nemoć u tom, pa je pošla novim smjerom, smjerom filmovanja romana. Iz romana se vade slike, kojima se pridodaje kratki tekst, u kom se iznosi ukratko tok pripovijesti. No sva je uzgojna opasnost baš u tome, što se uz kratki sadržaj slikama utiskuju u fantaziju odviše žive scene, koje imadu trajniju vrijednost, nego samo čitanje romana. Time podražuju i uzdižu sjetilnost u gledaoca do vrhunca njezine snage, do abnormalnosti, kojoj se ne može tako lako i brzo oteti, pa pod njezinim jakim uplivom prosuđuje sebe, svoju okolicu i život uopće. To je i razlog tolikim moralnim abnormalnostima naročito u mladeži.

Ovaj veliki upliv filma poradi njegove zornosti i neograničene svestranosti pokušali su pedagozi, da izrabe u kulturne i znanstvene svrhe. Tim veće je to nastojanje, što se filmom dadu da prenesu i najudaljeniji krajevi i najviši bregovi i sve uredbe socijalne i ekonomske i higijenske. Danas postoji jaka borba između ovoga nastojanja i nesavjesnih nastojanja za dobitkom većine kinskih poduzeća. Dobitak je onaj motiv, koji pokreće spekulacije filmske, da priređuju predstave, što pogoduju ljudskoj čežnji za uživanjem u iluzijama makar te bile potpuno karnalne prirode. Domovina ovakovih filmova jest Amerika, pa se i to nastojanje zove »amerikanizam«. Rame uz rame s takovim filmovima ide i takova štampa, pa jedan i drugi faktor traže i nalaze sve dublje korijenje u srednjim i najnižim slojevima ljudskim.

Cilj je današnjoj borbi, u koju je zašlo kulturno filmsko gibanje, da otvori oči najširim slojevima, da je čovjekova svrha mnogo viša nego li je sjetilno uživanje i zabava. Doduše i ovo kulturno gibanje hoće da izrabi sva fantastička sredstva, koja su kadra da dočaraju put, kojim se konačno dolazi do kulturnog cilja nekom predstavom, ali je ono sjetilno i karnalno privlačivije, kojim se služe protivnici. Danas se prikazuju već narodne priče i gatke sa svim fantastičkim mogućnostima. Učenjaci svih mogućih struka služe se filmom i donose pred publiku najzanimivije odlomke iz prirodnih znanosti, geografije, higijene i t. d. Na ovaj savremeni način traži se puk, da ga se prosvijetli i digne, jer to danas u sjetilno doba je najpristupačnije sredstvo za pouku.

Ako i ima to kulturno filmsko gibanje plemenitu humanu svrhu da digne čovjeka nad sjetilno uživanje i da mu označi višu svrhu na zemlji, ipak njegovo nastojanje ne će potpuno uspjeti, ako ne uzme u obzir najjači faktor u uzgoju i podizanju naroda, a to je religija, koja je kroz vijekove uzgajala i vodila narode k pravoj i istinitoj prosvjeti. Samo kinske predstave, koje ne ruše i ne razgrađuju, nego grade ono, što traže moralni principi jedine prave katoličke religije, kadre su ne samo da vode k pravoj prosvjeti, nego da potaknu najjačom sankcijom svojom do čežnje za najvišim idealima čovječanstva, koje rode pravom i istinitom prosvjetom.

Zato postoje već danas društva za katoličke filmove (Leo Film Gesellschaft München), kojima je zadaća da uzgajaju u katoličkom duhu. Gledao sam u Francuskoj u Lurdu katolički kino i predstave njegove, kako blagotvorno djeluje na gledaoce!

Dok katolici nemaju svojih kina, možda bi duhovnici i dušobrižnici grada Zagreba mogli stupiti u pregovore s kojim poduzećem, da na blagdane i svetkovine priređuju dobre komade, koji bi se posjetiocima kina mogli preporučiti na crkvenim vratima oglasima.

Danas imade i ručnih kina, koje bi mogle imati pojedine katoličke organizacije. Imade i katoličkih filmova i zabavno-poučnih, pa bi se i ovim pitanjem trebali da pozabave pastores animarum, naročito u gradovima, gdje je pogibao od kina tako velika.



Recenzije.

Presveta euharistija. Priredio Ante Špoljar, župnik, Zagreb 1927. Cijena Din 10.—.

Euharistija je središte kršćanskog života. Sadržavajući u sebi izvornika otkupljenja i čitavoga milosnoga života, rasvjetljuje nam ona najglavnija pitanja i teoretske kršćanske nauke i praktičkog teženja čovječjeg srca za srećom i jedinstvom s Bogom. Spomenutoj je knjižici svrha, da nam pruži što jasniju spoznaju ovog neizmjernog blaga i milosnog kruha života. Ona u glavnom sadržaje, kako i sam njezin auktor kaže, misli, što ih je u svojim djelima ostavio veliki štovatelj i ljubitelj presvete euharistije *nantski biskup Augustin Leopold Laroche.* Uz predgovor imade knjižica ove dijelove: I. Tko ima pravo? II. Duboki razlozi presvete euharistije. III. Dar u tri nadarja. IV. Plodovi i uslovi. V. Presveta euharistija jačina i milina. VI. Trogubo svijetlo presvete euharistije. VII. Dodite k meni svi. VIII. Zadovoljština za preziranu ljubav. IX. Misa o *presvetom oltarskom sakramentu na tijelovo.* — *U ovim je poglavljima* u biti sva nauka o presv. euharistiji. Prikazana nam je njezina apologija, istaknut njezin božanski izvor i njezino djelovanje u srcima ljudskim u vezi sa svim čeznućem duše oko duhovnog napretka i u vezi sa svim životnim potrebama i nevoljama. Ovo prikazivanje euharistije kao neizmjernog blaga i izvora čovječje svetosti, utjehe i *mira* ispreleteno je lijepim citacijama i primjerima. Djelo je ne samo veoma zgodan priručnik za duhovno štivo i meditacije nego sadrži obilje prekrasnog materijala za propovijedi. — Toplo preporučujemo. Dr. **S. B.**

Acta V. congressus velehradensis anno MCMXXVII post S. Cyrillum natum MC. Olomucii 1927. Sumptibus academiae velehradensis, 8⁰ str. 322. Cijena 50 Kč.

Sav rad ovogodišnjeg velehradskog kongresa tačno je i pregledno prikazan u ovom omašnom svesku, koji izlazi kao XI. knjiga djelâ velehradske akademije. Posvećen je »Sv. Ćirilu, slavenskom apostolu«, kao na spomen 1.100 godišnjice njegovog rođenja.

Knjiga je podijeljena na pet dijelova: I. priprave za kongres (str. 17. do 23.); II. historički opis samog kongresa (str. 27. do 71.); III. rasprave čitane na kongresu (str. 75. do 155.); IV. donosi informativne izvještaje o unionističkom radu u pojedinim zemljama i praktične upute (str. 159. do 241.), a V. zanimive glasove strane štampe o tečaju i važnosti kongresa. Djelo je uz popis učesnika, stvarno kazalo i niz fotografija sviju učesnika zajedno kao i pojedinih nacionalnih grupa, vanredno krasna knjiga, s formalne i tehničke strane posve dotjerana.

Unutarnju njezinu vrijednost pravo će ocijeniti onaj, tko zna koliko je ljubavi, koliko truda i intelektualne energije uneseno u svu onu građu, koju knjiga pruža. Velehradski su kongresi po zamisli svojih osnivača kamečki k izgradnji velebne zgrade: Slavenskog crkvenog jedinstva. Oni

nose na sebi biljeg pravog kršćanskog duha: ljubav i težnju za Kristovim savršenim djelom: j e d n o m Crkvom. Njihovi saradnici osjećaju bol duše, što se najbliža slavenska braća, koja su kroz stoljeća očuvala biljeg ispravnog kršćanskog duha i Kristovog shvaćanja, nalaze odijeljenja od centruma kršćanstva, nasljednika Petrova. I sami popravljaju tako ono, što su njihovi predšasnici u prijašnjim vremenima skrivili ili zanemarili.... kad su lakše mogli provesti jedinstvo istočne i zapadne Crkve, da su samo imali više medusobnog poznavanja i više mara. Danas dakako uz ukorijenjene predrasude vjerskog karaktera igra veliku ulogu nacionalističko pitanje i pogansko glorificiranje nacionalizma. Konačno i nacionalni egoizam baca svoje mreže i hoće da lovi u mutnom.

Velehradski kongresi idu za tim, da suzbiju sve te heterogene uplive: da samo historijska istina i nehinjena kršćanska ljubav govore o stvari. Takovom razgovoru valja da pristupe i zastupnici pravoslavlja. Ne sumnjam nipošto, da će oni i pristupiti: da li će baš sadanja forma kongresa biti najpodesniji način za ovakove razgovore ili koja druga, to je sporedno. Glavno je: ući u stvar s jednakom ljubavlju i s jednakim uvjerenjem, da je to posao, koji smo d u ž n i pripravljati i obavljati mi, *utirući tako puteve kasnijim naraštajima.*

Sv. Ćirilu su posvećene radnje prof. Dr. V a š i c e: De momento Ss. Cyrilli et Methodii pro unitate Ecclesiae restituenda i Dr. J. D v o r n i k a: De Ss. Cyrillo et Methodio in luce historiae Byzantinae. Ostali su referati posvećeni jedinstvenoj temi: j u r i d i z m u, kao nauci o naravi i djelotvornosti sakramenata po tumačenju istočnom i zapadnom. O tom donose akta rasprave P. M. G o r d i l l o: Juridismus apud Ss. Patres Orientis et Occidentis; Msgr. P. A z i z H o h a: Primatus in doctrina nestorianorum illustratus novis argumentis; T h. S p a č i l a: Juridismus et indoles efficaciaque Sacramentorum juxta doctrinam catholicam et orthodoxam; Dr. Konrada L ü b e c k a: De conceptu sacramentorum in theologia orientis separati i P. S a l a v i l l e: Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali.

Dragocjenih priloga pružaju nam i izvještaji IV. dijela. Oni su izravne slike života i životnih prilika. Daju pogled u mogućnosti i nemogućnosti na ovom polju. Upozoruju na psihu, kao izvanredno važnog čimbenika u pitanjima s njom toliko vezanima.

Velika i sveta misao provejava sa svih stranica ovog odličnog djela. Ona nam je dvostruko draga u godini Ćirilovog jubileja. Ne sumnjamo ni najmanje, da će za svaku i pojedinu misao, pokret, napor i rad oko svetog jedinstva Kristove Crkve, napose medu Slavenima, ovaj veliki naš slavenski apostol svojim zagovorom kod samog Krista Kralja ishoditi svakom pravom radniku m i l o s t Njegovu... Da tako jača, raste i napreduje ovo započeto djelo... da se uskori dan, kad ćemo sjedinjeni u jednoj vjeri i jednoj Crkvi složno mu zahvaljivati, što smo dionici Njegovog kraljevstva na zemlji.

Dr. **A. Živković.**

Juraj Kocijanić: Pape i Hrvatski narod, sa 80 slika, Zagreb, Naklada Nadbiskupske tiskare. 1927. 8°, XV. + 504.

Ova kulturno historijska monografija podaje u nekoliko preglednih odsjeka objektivni historijski prikaz, kako su pape uvelike i povoljno utjecali na razvitak vjerskog, moralnog, pravnog, socijalnog, nacionalnog i političkog života Hrvatskoga naroda. Pisac je opširno prikazao na osnovu izvornih historijskih dokumenata, kako su pape od prvoga početka našega narodnog života s osobitom brigom susretali Hrvate, i kako su diljem naše narodne, političke i kulturne povijesti vladali prijateljski i intimni odnosi odanosti između Hrvata i Apostolske Stolice. Upravo u tom vazdašnjem prijateljskom odnosu imadu da Hrvati zahvale uvelike svoje kulturne tekovine brizi Apostolske Stolice. Ova je monografija vrlo aktuelna za današnje naše prilike, kada neprijatelji katolicizma i Apostolske Stolice napinju sve sile, kako da okleveću ugled Apostolske Stolice kod Hrvatskog naroda različitim demagoškim frazama, pa je u jednu ruku savremena apologija papinstva kod nas, a u drugu ruku temeljita historijsko kulturna studija, koja imade također svoju kritičku naučnu vrijednost kao dragocjen prilog za našu domaću crkvenu historiju. Djelo stoga toplo preporučamo svećenstvu, a naročito vjeroučiteljima, kojima će veoma dobro poslužiti u predavanjima kao obrana ugleda Svete Stolice. Moći će se preporučiti i đacima kao privatna lektira.

Dr **J. Oberški.**

Fra Filip Grabovac: Roditelj i mučenik narodne misli u prvoj polovici XVIII. vijeka. Napisao dr. Fra Karlo Eterović. (Preštampano iz »Nove Revije« g. 1925.—1927.) 8° — 120. Split 1927.

Ovom je brošurom pisac podao našoj javnosti biografiju veoma agilnog i zaslužnog narodnog trudbenika i budioca narodne svijesti oca Filipa Grabovca (1697.—1749.), predšasnika neumrlog Andrije Kačića. Monografija podijeljena je u 3 odsjeka. U prvom govori o njegovu porijeklu, mladosti, naobrazbi i njegovu svećeničkom djelovanju, dok je bio vojni duhovnik. U drugom dijelu govori o njegovom književnom djelu »Cvit naroda i jezika iliricskoga aliti arvackoga«. To je djelo bilo namijenjeno pučkoj pouci naroda u Dalmaciji, a sadržavalo je u prvom dijelu vjerske i moralne pouke, a u drugom razne povijesne crtice i pjesme, gdje je pisac znao uplesti zgodne misli za probudivanje narodne svijesti. Zbog toga svog djela optužen bi kod mletačke vlasti kao veleizdajnik. U trećem dijelu prikazan je sudbeni proces venecijanske vlade proti Grabovcu, te osuda na doživotnu tamnicu »pod olovom«. Svoj mukotrpni život završio je taj zaslužni narodni trudbenik u tamnici na otoku sv. Duha nedaleko Venecije dne 13. II. 1749.

Ova biografija imade veliku vrijednost za kulturnu povijest naše narodne literature i rad oko buđenja narodne svijesti, tim više, što je napisana na prvim vrelima. Ujedno nam u mnogočem osvjetljuje kulturne, političke i društvene prilike iz 18. vijeka u Dalmaciji, pa zato je pisac nemalo zadužio našu javnost ovim svojim djelom.

Dr **J. Oberški.**

Dr. Andrija Živković: Problem etičke kulture. Savremena pitanja. Svezak XXVI. Mostar 1927. Str. 88. Cijena Din 10.—.

Pisac je široj javnosti poznat sa svojeg niza članaka i predavanja o Vidovićevom etičkom pokretu. I najgorljiviji pristaša, pa i sam osnivač ovoga pokreta upoznaše u njemu i priznaše ga kao protivnika, s kojim treba računati, jer ne nastupa lično i frazerski, nego načelno i stvarno. Ovo, što nam dr. Živković pruža u novom svesku mostarskih Savremenih pitanja, nije možda zbirka njegovih rasijanih članaka i predavanja o etičkom pokretu Miljenka Vidovića. Tu nam on daje mnogo više. On želi da stvarno i objektivno prikaže izvore i osnovne ideje ovog pokreta, koji nije drugo, nego pokušaj razvijanja etičke kulture u našim stranama. Zato on najprije konstatuje modernu krizu etičkih vrednota, upire prstom na razarače etičkog osjećanja i skreće pažnju na vapaje za preporodom. Onda kratko crta bit, historijat i osnovne crte sistema etičkog pokreta i etičke kulture. Tako dobivene rezultate primjenjuje Vidovićevom etičkom pokretu i zaključuje, da će, kao drugdje, tako i u nas, taj areligiozni rad uroditi jedino etičkim i moralnim raspadom, a ne preporodom, jer bez religije nema etičkog preporoda. Polemike nema mnogo, a u koliko je neizbježiva, prema cilju, što ga je pisac sebi preduzeo, više je to načelno razlaganje, uvijek mirno, stvarno i otmjeno. Zato i osjećaju branitelji Vidovićeva pokreta, da im je dr. Živković opasan protivnik, jer ih pobija razlozima, a ne mržnjom ili apriornim fanatizmom, priznavajući i u protivnika ono, što je dobro.

Kako se Vidovićev pokret u velike širi i zahvaća i najšire krugove, koji ne mogu da pravo razlikuju vanjsku formu zamamnih fraza od pogibeljne jezgre krivih načela, to je ova knjižica došla u pravi čas. Možda bi ova rasprava dra Živkovića bila još potpunija, da je kao ilustraciju uvrstio razvitak i mišljenje poznatog pedagoga Förstera. Njegov je otac bio prvi predsjednik etičkog društva u Njemačkoj (1892.), a on je sam bio prvi tajnik internacionalnog etičkog saveza (str. 45, 46). Već u svom djelu Jugendlehre (Berlin, 1917.) ima veliko poglavlje: Religionslehre und etische Lehre (str. 104—214). On je ,već onda, bio daleko od toga, da otkloni svaku religiju, poput Vidovića. Förster nesamo da »osobito poštuje neiscrpive ćudoredne snage kršćanstva« (Ibid. 104), nego on vidi »bitnu razliku između religijske i prirodne etike najjasnije prikazanu u nauci o milosti« (Ib. 148). Förster promatra milost samo s psihološke strane, ali ipak ističe: »Djelovanje religije, koje se ne može ničim zamijeniti ni nadomjestiti, stoji u tome, da tek ona bolji čovjekov »ja« zapravo probuđuje na život... Religija upravlja i dijeli savršeni doživljeni etički život: život je snažniji od svega mšljenja o životu... U tom je razlika između religijske i samo prirodne etike« (Ib. 150). Tako misli Förster već u »Jugendlehre«. A u »Lebenskunde« i naročito u kasnijim djelima: »Christus und das menschliche Leben« i »Jugendseele« jasno ističe, kako je jedina religija sposobna dati čovjeku snagu ćudorednog života, kako je jedino kršćanstvo kadro preporoditi ljudski rod. Kako sve to lijepo ilustrira izvode dra Živkovića na pr. na str. 72. i 73.!

Na osnovu knjižice dra Živkovića može sebi svaki izobraženi čitalac stvoriti stvaran i određen sud o Vidovićevom nastojanju. A to je potrebno da se onda proširi i u šire krugove.

Ovom bih prigodom htio spomenuti, kako se mostarska franjevačka »Savremena pitanja« uz nešto dobre volje i više potpore lijepo mogu razviti u zbirku doista savremenih pitanja, kao što je zbirka »Der katholische Gedanke«, koju sam prikazao u prošlom svesku »Bogoslovske Smotre«.

Dr. **Dragutin Kniewald.**

L'evangile de l'eucharistie ou la vie de N. S. Jesus-Christ continue et reproduite au saint-sacrament de l'autel Conferences prechées dans la cathédrale de Sens par Mons. Pischenot, Paris, P. Tecqui.

Djelo imade 3 odsjeka: 1. Vie proprement dite et oeuvres de Notre-Seigneur Jesus-Christ au Trés Saint-Sacrement. 2. Enseignements de Notre-Seigneur Jesus-Christ au Trés Saint-Sacrament. 3. Exemples et vertus de Notre-Seigneur Jesus-Christ au Trés-Saint-Sacrament.

Auktor nam u prvom dijelu prikazuje skromni i javni život Spasiteljev, za tim njegov život u muci i trpnji, te život slavni na nebesima. Orisavši ovaj Spasiteljev život prikazuje nam, kako se sav taj vanjski Spasiteljev život odrazuje u misteriju Presv. euharistije. U drugom dijelu prikazuje pisac, kako se u Euharistiji sadrže Kristovi govori i uopće njegova naučavanja, dok treći dio govori o krepostima, kojima nas euharistija uči. Pisac raščinja i izvodi svoje zaključke s puno duha, velikom gibivosti i teološkom erudicijom. U djelu je pohranjen prekrasan i preobilan materijal za duboke meditacije i stvarne euharistijske propovijedi. Djelo je pisano veoma lagano i razumljivo, pak ga preporučujemo svima, kojima je barem donekle poznat francuski jezik. Dr. **S. B.**

Akademijin vijesnik.

Fuzija Staroslovenske Akademije u Krku, Leonova društva u Senju i Hrvatske Bogoslovne Akademije u Zagrebu.

Već od dulje vremena raspravljalo se o fuziji ovih triju društava. Kako je broj naših bogoslovskih radnika i tako malen, ono je uputno naše sile, ne u raznim društvima raspršiti, nego u jednom povezati. Konačno su se rečena društva sporazumjela, da se unutar HBA »Staroslovenska Akademija« u Krku i »Leonovo Društvo« u Senju organizuju kao zasebne sekcije s promicanjem onih ciljeva, što su ih i do sada vršili.

»Staroslovenska Akademija« stvorila je 4. svibnja 1927. zaključak o fuziji. Nadležni Ordinarijat potvrdio je taj zaključak. Odbor HBA u sjednicama od 12. svibnja i 24. lipnja formulirao je provedenje fuzije na ovaj način:

Staroslovenska Akademija u Krku prestaje i ulazi pod imenom »Staroslovenski odsjek« u HBA kao njezin organski dio.

Staroslovenski odsjek imade vlastitoga pročelnika i tajnika, nastanjene u Zagrebu ili u njegovoj bližoj okolici, koji su kao takovi i u odboru HBA.

Staroslovenska Akademija pri svome razlazu imenuje prvoga pročelnika i tajnika.

Sadašnji doživotni članovi Staroslovenske Akademije: počasni, utemeljitelji i podupiratelji eo ipso postaju članovima Staroslovenskoga Odsjeka i po tom HBA. I redoviti članovi mogu zatražiti pristup u Staroslovenski Odsjek i po tom u HBA.

Sva imovina Staroslovenske Akademije u Krku: efekti i gotovina, knjižnica i naklada izdanja, prelaze u vlasništvo HBA, ali s gotovinom, ulošcima i vrijednosnim papirima uredit će se u krilu HBA nedirljiva glavnica pod imenom »Zaklada Krčke Staroslovenske Akademije«, od koje će se smjeti trošiti jedino kamate, a i te u prvom redu za izdanja »Staroslovenskoga Odsjeka«.

Dosljedno svemu tome Staroslovenska Akademija prihvaća Pravila HBA i njezin poslovnik, koji će se izmijeniti, u koliko to bude iziskivalo stapanje »Leonova Društva« u Senju, »Staroslovenske Akademije« u Krku i »Hrvatske Bogoslovne Akademije« u Zagrebu.

Ravnateljstvo Staroslovenske Akademije pristalo je na ove prijedloge odbora HBA, te je imenovalo dra S. Ritiga pročelnikom, a o. Josipa Dujmovića, poglavara samostana oo. Trećoredaca u Zagrebu, tajnikom Staroslovenskoga Odsjeka, opunovlastivši ih da »provedu fuziju dosadašnje Staroslovenske Akademije s HBA. Na odborskoj sjednici HBA 10. prosinca konstituirao se Staroslovenski Odsjek u krilu HBA sa spomenutim predloženicima, te je zaključeno: 1. da se u »Bogoslovskoj Smotri« zavede Vijesnik, koji će donašati izvještaje o radu Staroslovenskoga Odsjeka; 2 da prostorije HBA (Kaptol 28.) imadu do daljnjega služiti i za prostorije Staroslovenskoga Odsjeka; 3. da se knjižnica i naklada bivše Staroslovenske Akademije prenese iz Krka, čim to prilike budu dopustile.

Kako je ravnateljstvo Staroslovenske Akademije pri likvidaciji zaželjelo, da Staroslovenski Odsjek HBA štampa dvije radnje: »Kyriale« od prof. J. Vajsa i raspravu prof. J. Šepića »Jezik sjeveročakavskih statuta (vinodolskoga, vrbničkoga, kastavskoga, veprinačkoga i trsatskoga)«, i da bi se ta djela dala članovima kao društveni dar za 1926. i 1927., predano je Staroslovenskom Odsjeku, da o tome na budućoj sjednici HBA donese prijedloge.

Staroslovenski Odsjek uputio je ovih dana pozive na sve prijatelje staroslovenštine i glagoljice, u kojima ih moli, da ga svojim radnjama izdašno podupru.

Na isti način je »Leonovo Društvo« sjedinjeno sa HBA. I ono je imenovalo svoje zastupnike gg. O. Milana Pavelića i Matiju Golika, da sa odborom provedu konstituciju »Filozofskoga Odsjeka HBA«, u koji pre-

lazi sada »Leonovo Društvo«. Kako je g. Matija Golik bio odsutan radi svoga dopusta, te nije pribivao odborskoj sjednici HBA dne 10. prosinca, odgođeno je konstituiranje ovog odsjeka na buduću sjednicu.

Konačno provedenje fuzije obiju društava sa HBA i razdioba HBA u tri odsjeka: općeno bogoslovski, staroslovenski i filozofski, izvesti će glavna skupština HBA dne 24. siječnja 1928.

Glavna skupština »Hrvatske Bogoslovske Akademije«.

Na temelju zaključka Odbora na sjednici od 10. XII. o. g. ovime sazivam skupštinu »Hrvatske Bogoslovske Akademije«, koja će se održati u utorak dne 24. siječnja 1928. u 10 sati prije podne u dekanatu bogoslovskoga fakulteta u Zagrebu (Kaptol 28.) sa ovim dnevnim redom:

1. Pozdrav predsjednika.
2. Izvještaj tajnika.
3. Izvještaj blagajnika.
4. Izvještaj nadzornoga odbora.
5. Fuzija »Staroslovenske Akademije« u Krku i »Leonovog Društva« u Senju sa »Hrvatskom Bogoslovskom Akademijom« u Zagrebu, te osnivanje »Staroslovenskoga Odsjeka« i »Filozofskoga Odsjeka« HBA.
6. Novi poslovnik HBA u vezi sa osnivanjem specijalnih Odsjeka.
7. Eventualija.

Pozivaju se svi članovi »Hrvatske Bogoslovske Akademije«, »Staroslovenske Akademije« i »Leonovog Društva«, da izvole ovoj važnoj skupštini pribivati.

U Zagrebu, dne 12. prosinca 1927.

Tajnik:
Dr. Aleksandar Gahs.

Za predsjednika:
Dr. Fran Barac,
I. potpredsjednik.



SADRŽAJ:

I. RASPRAVE:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. RECENZIJE: